امال الاماجد والاماثل **شعر** هو الملك المنصوبا باورايته سجاياه اقدام وحزم ونائل يلوذ بــه
الاحرار من كل خطة ويعوى الى عالى داراه الاماثل فيمناه بحر موجه متلاطم ولقياه بدر ضوئه متكامل
فما الشمس ان قيست به مستنيرة ولا الصبح وضاح ولا البدر كامل من تحلى بحبته فهو فى طلع من الامال منضوق
ومن تخلى عن مودته فهو فى ظل من النعيم المقيم ممدد بنيان اعدائه مؤسس على شفا جرف هار وعمران اوليائه
مرصص فى جنات تجرى من تحتها الانهار فالحمد لله الذى فضله على السلاطين تفضيلا وآتاه ما كان من
الفضائل جملة وتفصيلا وشرفه باكرومة ظاهرة الاشراق والطلوع وخصه باروقة طاهرة الاعراق والفروع و
جعل السنة الفضلاء بشر ثنائه منطقة ورقاب العلماء بطوق عطائه منطوقة اللهم اجعل جناب جلاله موارد
الامال ومعاقد الاقبال ومعادن اليمن والكرامة ومواطن الامن والسلامة وزده توفيقا على تربية العلماء وتقوية
الفضلاء واجعل ما يتواصل الى ذوى العلم من نعمه مشكورا وما يتواتر الى اهل الفضل من كرمه مبرورا من قال
امين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد
انبيائه وعلى اكرم احبائه اى على اله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه فافعل
التفضيل ههنا بمعنى الزيادة على من اضيف اليه ح لا يجب المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا ويحتمل بناء على مذهبه
ان يريد به عليا عليه السلام وان لا يكون المكتوب بصورة على حجة فاجاز ابل سماء مجرورا معطوفا على سيد انبيائه
ويؤيده ما يوجد فى بعض النسخ من التصريح باسم النبى صلعم فانى مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام و
ترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادنى الدليل اليه وقوى
عليه والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما
كان المقصد الاعلى والمطلب الاقصى فى علم الكلام هو العلم باحوال المبدء والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها
العقل بل يحتاج فيها الى السماع من المعلم والمعلم فى المعارف الالهية هو النبى بالاتفاق والامام ايضا عند بعضهم
وما يستقل باثباته العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما باموره عامة
او غيرها لاجرم رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد الاول فى الامور العامة الثانى فى الجوهر والعرض الثالث فى
اثبات الصانع وصفاته الرابع فى النبوة الخامس فى الامامة السادس فى المعاد وجه الترتيب ظاهر

المقصد الاول

فى الامور العامة اى ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر
والعرض لما اورد كلاما لا يختص بواحد منها فى بابه احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود
والعلية او بين الاثنين كالمهية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه فى مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال
العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من احوال الوجود ولذلك اوردهما فى مبحث الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة
لانحصار الامور العامة بالاستقراء فى الوجود والعدم وما يتعلق بهما والمهية ولواحقها والعلية والمعلولية

الفصل الاول

فى الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين او الذى يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اى الذى
لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذى يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا
منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفى للعدم واما الثانى

فلان الامكان قد اخذ في كل من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث
فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له وما بقي من ان معنى الفاعل
والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتاثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا
متاثرا وهذا سلب لقسمي الموجود ويتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم فضعفه ظاهر لانا لا نسلم ان
معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتاثر غاية الامر انا نسلم انهما لا يكونان الا موجودين في قوله و
تحديدهما بالثابت العين والمنفي نظر اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعلم ان مفهوم
الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة
فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى تعريف كان ذلك لاحتياج الوجود
اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما
يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود
المذكور ضمنا دوري فقوله وتحديدهما اي تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين اي بما علم ضمنا تحديدهما
به او نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما اتساعا باطلاق
اسم المشتق منه على المشتق وهو شائع والمآل في الكل واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف
كل مشتق بمشتق تعريفا في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيه فالحساس مثلا
يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة
فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس
اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا بالحقيقة للاحساس بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز
تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك
بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق
بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فح ان اجيب
بمشتق آخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق
بل الاكثر والاولى ان يسئل بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار لعلم مفهوم ماخذ
اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك ليسئل ما الحركة ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على
التدريج فان قيل ما المتحرك اجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج
لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان السؤال عن ما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه وان اريد ان يعلم بحقيقته او بوجه
آخر فح ان اجيب بمشتق آخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان
الذي علم بوجه الضحك مثلا واريد ان يعلم بوجه آخر وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة
كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا نسلم ان تعريف الموجود
بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو مما

قوله مثلا اذا سئل الخ اورد عليه انه اذا سئل عن الضاحك بما هو
لم يصح ذكر
الكاتب في الجواب
اصلا اذ الكاتب عرض مباين
للمسئول عنه ولا يصح وقوعه
في جواب ما هو كيف والمقول في جواب
ما هو منحصر في حده ونوعه وجنسه وهذا الايراد ليس بشيء
اذ هو مع كونه مناقشة في المثال مندفع بان القوم
حصروا امهات المطالب في مطلب ما ومطلب
هل ومطلب لم ثم قسموا مطلب ما الى
ما هو لطلب شرح الاسم
والى ما هو لطلب
الماهية الحقيقية
ومطلب هل
الى البسيطة
والمركبة وحكموا
بان مطلب ما الا
سمية متقدم على
جميع المطالب [illegible]
بانا ما لم نعرف شرح
قول القائل [illegible]
[illegible] موجود لم يمكنا
ان نحكم عليه بالنفي والاثبات
فيجب ان يكون هذا الجواب
الشارح للاسم قبل مطلب
هل [illegible] لم نعرف ان الشيء موجود
ثابت لم يمكنا ان نحقق ذاته
اذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقية
فلو لا انهم ارادوا به ما يعم الحد والرسم
[illegible] التعريف ايضا لم يصح هذا الحكم
لجواز ان يعلم برسمه مثلا ثم يطلب
هلية البسيطة الى آخر المطالب وهذا ظاهر
وممن صرح به الشيخ عمر بن خيام في رسالة
له في علة الكون والتكليف حيث قال مطلب ما
هو السؤال عن حقيقة الشيء ماهيته فيكون
الجواب اما تحديدا او ترسيما واما شرحا للاسم
وحينئذ لا يكون هذا المطلب حاصرا الجواب
المجيب بين طرفي السلب والايجاب بل يكون
الجواب الى المجيب [illegible] لذلك
الشيء ومعرفة فظهر ان الرسم يقع في مطلب ما
في الجملة على ما صرح به هو وغيره فغاية ما في الباب ان
يكون وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار على ما صرح
به في شرح الاشارات وبذلك يندفع توهم المنافاة
بينه وبين ما اشتهر في كلامهم من حصر المقول في جواب ما هو
في الامور الثلثة فان هذا الحصر انما هو بحسب الحقيقة
فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل
والله الموفق [illegible]

امال الاماجد والاماثل شعر هو الملك المنصور باوزايته سجاياه اقدام وحزم ونائل يلوذ به الاحرار من كل خطة ويعوى الى عالى باراه الاماثل فيمناه بحر موجه متلاطم ولقياه بدر ضوئه متكامل فما الشمس ان قيست به مستنيرة ولا الصبح وضاح ولا البدر كامل من تحلى بمحبته فهو فى ظل من الامال مغدق ومن تخلى عن مودته فهو فى ظل من النعيم المقيم ممدد بنيان اعدائه مؤسس على شفا جرف هار وعمران اوليائه مرصص فى جنات تجرى من تحتها الانهار فالحمد لله الذى فضله على السلاطين تفضيلا واتاه ما كان من الفضائل جملة وتفصيلا وشرفه باكرم مظاهرة الاشراق والطلوع وخصه بارومة طاهرة الاعراق والفروع وجعل السنة الفضلاء بنشر ثنائه منطقة ورقاب العلماء بطوق عطائه منطوقة اللهم اجعل جنابه جلاله موارد الامال ومعاقد الاقبال ومعادن اليمن والكرامة ومواطن الامن والسلامة وزده توفيقا على تربية العلماء وتقوية الفضلاء واجعل ما يتواصل الى ذوى العلم من نعمه مشكورا وما يتواتر الى اهل الفضل من كرمه مبرورا من قال امين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه اى على اله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه فافعل التفضيل ههنا بمعنى الزيادة على من اضيف اليه ح لا يجب المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا ويحتمل بناء على مذهبه ان يريد به عليا عليه السلام وان لا يكون المكتوب بصورة على جمعا فاجا با بل سهما مجرورا معطوفا على سيد انبيائه ويؤيده ما يوجد فى بعض النسخ من التصريح باسم النبى صلعم فانى مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قاد فى الدليل اليه وقوى عليه والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما كان المقصد الاعلى والمطلب الاقصى فى علم الكلام هو العلم باحوال المبدء والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباته العقل بل يحتاج فيها الى السماع من المعلم والمعلم فى المعارف الالهية هو النبى بالاتفاق والامام ايضا عند بعضهم وما يستقل باثباته العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة او غيرها لاجرم رتب المص كتابه على ستة مقاصد الاول فى الامور العامة الثانى فى الجوهر والعرض الثالث فى اثبات الصانع وصفاته الرابع فى النبوة الخامس فى الامامة السادس فى المعاد ووجه الترتيب ظاهر

المقصد الاول

فى الامور العامة اى ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر والعرض لما اورد كلاما لا يختص بواحد منها فى باب احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية او بين الاثنين كالمهية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه فى مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من احوال الوجود ولذلك وضعهما فى مبحث الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة بالاستقراء فى الوجود والعدم وما يتعلق بهما والمهية ولواحقها والعلية والمعلولية

الفصل الاول

فى الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين او الذى يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اى الذى لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذى يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفى للعدم واما الثانى

فلان قال الامكان قد اخذ في كل من حدى الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثاني
فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له وما يقال من ان معنى الفاعل
والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتاثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا
متاثرا وهذا سلب لقسمي الموجود ويتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم فضعفه ظاهر قال الاتم ان
معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتاثر غاية الامر ان نسلم انهما لا يكونان الا موجودين في قوله و
تحديدهما بالثابت العين والمنفي نظر اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعلم ان مفهوم
الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة
فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى تعريف كان ذلك لاحتياج الوجود
اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما
يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود
المذكور ضمنا دوري فقوله وتحديدهما اي تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين اي بما علم ضمنا
بان نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او انهما لما دلا عليهما اتسامحا باطلاق
اسم المشتق منه على المشتق وهو شهود والمال في الكل واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف
كل مشتق بمشتق تعريفا في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام بعينه في الحساس مثلا
يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة
فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس
اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا بالحقيقة للاحساس بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز
تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك
بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق
بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فح ان اجيب
بمشتق اخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق
بل الاكثر والاولى ان يسئل بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد انما الاستفسار العلم بمفهوم ماخذ
اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك ليقال ما الحركة ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على
التدريج فان قيل ما المتحرك اجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل كذلك كما قال هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج
لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان السؤال عن حقيقة مطلب المشتق الذي علم بوجه واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه
اخر فح ان اجيب بمشتق اخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان
الذي علم بوجه الضاحك مثلا وارادنا ان يعلم بوجه اخر وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة
كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الوجود
بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو مما

لايحمل عليه كما لايخفى فلا يكون معرفا له فلا يتمشى هذا الاعتذار فيه ولما ابطل تحديد الوجود والعدم بما ذ

اشار الى وجه الاعتذار لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم فقال بل المراد تعريف اللفظ

ليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صور

حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا قدح

فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف كما في التعريفين الاول والثالث بل مداره على الالفاظ المفردة المترادفة

فان لم يوجد او وجد لها الفاظ مركبة دالة على مفهوم ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل المقصود

بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف

كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف

عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شئ في المفهومات اعرف من الوجود قوله ان اراد

ان تصور الوجود بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه وذلك مسلم

بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك مم بل نمنع كونه متصورا

ايضا والاستدلال لتوقف التصديق بالتنافي عليه او بتوقف الشئ على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا

او ابطال الرسم باطل استدل الامام على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المص الى اثنين منها وحكم ببطلانهما

الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني قولنا الشئ اما موجود واما معدوم بديهي ويتوقف على

تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبديهية و

الثاني ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب والا فاكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط

والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف الشئ على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات

فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات

فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء مفروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا الا ان

ان الوجود هو ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب تلك الوجود لانا نقول على هذا يكون

الزائد جزء له ونتقل الكلام اليه واما بالرسم وانه باطل اذ يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف

على العلم بالمرسوم وهو دور وبما عداه مفصلا وهو مح لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الوجه

الاول فلانا لا نم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية ولو سلم فنختار

ان تصوره بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور

الوجود فهو بديهي لا يق هذا مصادرة فان من لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة جميع تصورات هذا

التصديق لانا نقول قد نعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان فنعلم كونه بديهيا

بجميع تصوراته وان لا حظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات والمقصود بالاستدلال حصول العلم

ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا استدلال بالشكل الاول اذ حاصله ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكل

ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا ان اردت ان جميع هذه التصورات بالكنه

ذلك المفهوم متصور الكنه ولم يثبت بعد الكلام الا انه ولبداهة هذا المفهوم على تقدير ثبوته لا يستلزم بداهته اصلا كما في ساير المفهومات البسيطة لا سيما الواجب تعالى وكذا كونه امرا منتزعا سواء صح اليه البطلان

اولا ملا علال

قوله وبقية ذلك المتنع الخ قلنا هذا لا يدل على حصول كنهه لجواز ان يكون ذلك الامر حاصلا في الا ذان بامر يساويه لا بكنهه فلا بد لنفي ذلك من دليل

قوله وتلك الاجزاء معروضاته يكون تلك الاجزاء معروضات الوجود بناء على ان المراد ان الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية فذكره استظهارا لان غاية الامر على هذا التقدير ان يكون الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية فيكون تلك الاجزاء معروضة له فيكون التركيب في معروضه وان لم يكن ذلك الامر الهيئة بل امرا اخر لا يكون تلك الاجزاء معروضات له فاما ان يكون ذلك الامر معروضا لها فيكون التركيب في عارضه وهو في مرتبة هذا الشق في الفساد وكذا اذا كانا عارضين لمعروض واحد او معروضين لعارض واحد ولم يكن عارضا ولا معروضا فلا يكون هناك تركيب في الوجود ولا في معروضه ولا عارضه بل في امر اجنبي عنه فيكون الخلف

الحشي عفا عنه ل

بلغ

بديهي قم وما ذكرتم من حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان اردتم انه بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه

واما بطلان الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اردتم انه متصور بوجه ما بديهي فلا يجديه

نفعا لان الخلاف في تصوره بالكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود موجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه

لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان على كل من اجزائه ولا استحالة في ذلك ونختار

انها ليست بموجودات قوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا نعم و

ذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع وانه زائد على كل

واحد واحد فرض انه غير الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بسائر المركبات التي علم تركيبها

يقينا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا او نختار ان كنهه بالرسم قوله يتوقف على العلم بالاختصاص قلنا نعم بل

يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور المعرف

بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصوره اعلاه اجمالا دهو ليس بمحال انما المحال هو الاحاطة بها الاتيان هي منفصلا لا يق

تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت الى حصوله عرفت بمجرد التفاتها اليه انه بغير كسب فاي حاجة

الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي وكذا اكتسابية كل كسبي كلتاهما بديهيتان لعين ما ذكر لانا نقول قد

يحصل صورة في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم تحصل فيها صورة اخرى ولا تلتفت ايضا الى كيفية

حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور توجهت اليها فالتبس عليها في بعض الصور كيفية حصولها

فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات واولى اذ في الكسبيات عمال قلما ينسى وتردد الذهن حال الجزم

بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة بين الشركة استدلال على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا

بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن

جزمنا بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى

اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل

الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود

علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل

هو من المعقولات الثانية كما سيتبين الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي

بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا

بالمعنى الذي قصد بل موجودا بمعنى آخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل

له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقدير احتمال آخر مثلا نقول في المثال المذكور

يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي و

يساق الكلام الخ قيل الحصر على هذا التقدير اعني ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص

فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه زيد

اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار

قوله والجواب ان التردد اقول قلت ظاهر ان التردد يجوز الحصر وهو انه يستلزم المطابقة للواقع كما ان التردد في كون العلة واجبا او ممكنا لا يقتضي في الواقع تلك الاقسام باسرها وكون الوجود من المعقولات الثانية وغير موجود في الخارج على فرض التسليم ليس بينا بحيث لا يمكن للعقل الشك فيه وايضا الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى وتحقيق المقام ان التردد في الخصوصيات مع استمرار اعتقاد الوجود انما يدل على كون مفهوم الوجود مفهوما واحدا قابلا للاشتراك بين تلك الخصوصيات وليس المعقول منه في كل خصوصية معنى آخر كما هو مذهب الاشعري ولا يلزم من مجرد ذلك كون تلك الخصوصيات موجودة في الواقع نعم يلزم منه ان الموجودات منها في الواقع مشتركة في ذلك المفهوم الواحد وح فالسؤال ان تقرر بانه يلزم ان يكون الوجود مشتركا في الواقع مع تلك الخصوصيات في الوجود فذلك غير لازم اذ لا ان الوجود موجود في الواقع وقد عرفت انه لا يلزم من التردد ولا هو واقع في الوجود الى آخره وان وجه بانه يلزم ان يكون الوجود قابلا للاشتراك بين نفسه وغيره فالجواب تغاير الاعتبارين كما في سائر المفهومات العامة ومنه يعلم الجواب اذا اورد على الوجود المطلق

فتامل

قوله ويمكن ان يجاب قلت ما ذكره المحشي قدس سره حيث قال لو سلم ان السلب مفهوم واحد لا تعدد فيه اصلا لا اصالة ولا تبعا لتم المقصود بضرورة ان رفع المتعدد متعدد في الجملة فلم يحتج الى ان نضم اليه بطلان الحصر العقلي فلا اخلال

قوله لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين قول فيه بحث وهو ان العدم نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شيء نقيضه فيكون الوجود نقيضا للعدم لان كون احد المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له ثم ان عدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه فقد ثبت له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس الثاني هو الاول بعينه كما يتوهم لان تصور الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف الوجود ووجه التفصي عن ذلك ان يقال العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا له بهذا الاعتبار لانه في قوة السالبة السالبة المحمول التي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود الذي في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي في قوة السالبة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو في قوة

فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول الحصر العقلي
هو ما بمجرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وههنا يجزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا
بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا ان زيدا معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا
ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود اخر وعدم بعدم اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده
الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده
الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة
الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا اخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم
الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل واحد من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا
بين مفهومين لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم واحدا يكون الفساد اشد لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا
واحدا لتحقق التناقض بين العدمات والوجودات وهو افسد من ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات الا انا نقول
على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيضه فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قلنا لا نم ان مفهوم
العدم واحد بل لكل حقيقة سلب يخالف السلب حقيقة اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم
واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل
المشترك بينها عنده هو لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى
وجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير
لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان من كل منهما غير الحيوان الحي ولا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود
المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق
بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض
والحيوان الغير الابيض وما يتوهم من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده
اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو نوقش في هذا التقرير بدل لفظه
بلفظ قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي
هو قيد القسم وما ذكرتم من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي بطائل لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في
امثال الحيوان والابيض اندفع الجواب وثانيا بان الوجود يقبل القسمة الى جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع
فان قيل على الدليل الاول ان الامر الباقي المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات مط وعلى الثاني
ان معنى قولنا زيد اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات وليس موجودا اصلا ان قلنا ان العدم
مفهوم واحد او معدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان تقسيم الوجود باعتبار
المسمى قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد
من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها واذا ثبت كون الوجود
مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها يتغاير هذا المفهوم المشترك الماهية اي يكون زائدا عليها ذهنا

ولا جزئها والّا اى وان لم يغاير لكان اما عينها وح لتحدت الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذى هو

مفهوم واحد او جزئها وح لم ينحصر اجزائها بل يترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان

جزء للمهيات لكان جزء مشتركا فوجب متيا نبعضها عن بعض باجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم و

لابد ان يكون جزء لتلك الاجزاء ايضا اذ الفرض انه جزء للموجودات باسرها وتمتاز تلك الاجزاء بعضها عن بعض باجزاء

اخر فتلك الاجزاء لها اجزاء اخر ثم تنقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالى فلان المركب

لابد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدء المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لابد

فيها من الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة فى الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية

واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها فى الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته اذ غايته امتناع تعقل كنه المهية اذ لم يكف فى

تعقل كنه شئ تعقل اجزائه الاولية وشرط فى ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل

انما يدل على ان الوجود ليس عينا فى جميع المهيات وكذا ليس جزء فى الجميع ولا يلزم من ذلك كونه مغايرا زائدا فى الجميع حتما ان

يكون زائدا فى البعض ونفسا فى البعض او جزء واجيب بان اختلاف الوجود فى العروض للنفسية والدخول غير متصور لانه ان اقتضى

العروض فينبغى ان يكون فى الجميع كذلك وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضى شيئا من ذلك بل

المقتضى هو المهيات ولو سلم فلا نسلم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا لم لا يجوز ان يكون مشككا

لا يقال ان كان الوجود متواطئا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زائدا فى الجميع وهو عين المط لا ما قيل المط هو زيادة الوجود

على المهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التى هى الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات عروضه

للماهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض معا داخلين فى المهيات لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوى

الحصول فى الماهيات لزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك اذ الدليل بعينه جار هنا ايضا

لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا فى الجميع والا لما اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا فى الجميع على انه لم

يقم برهان على امتناع الاختلاف فى المهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى مما ذكروه انه اذا اختلف المهية او

الذاتى فى الجزئيات لم يكن مهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان

بنفس المهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير المهية قيل القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود

مط مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد

على المهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها اذ ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص وجزء منها ولم يثبت

بل الحق انه عرضى لافراده اقول ليس المدعى الا ان الوجود المطلق المشترك زائد على المهيات كما اشار اليه المصنف

بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال فيغاير المهية وصرحنا به هنا ولو اثبات ان فى الوجود امرا

وراء المهيات والوجود المطلق وحصته زائد على المهية عارضا لها مما لا سبيل اليه كما يجئ من ان الوجود مشكك

فيكون عارضا لافراده التى هى وجودات خاصة وبه يثبت ان فى الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصته

لانا نقول قد بينا انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده وايضا الكلام فى اثبات ان ذلك الامر زائد

على المهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الضرورة فى دعوى زيادة الوجود على المهية كما

هذا القائل المحقق في ذيل هذا المبحث وبينه بان البصا السليم كما تدرك اشتراك جميع الموجودات في معنى المعدومات ويسمى في العربية بالوجود والكون وفي الفارسية بهستى وبودن كذلك تدرك ان مفهومها خارج عنها بهاو يحمل عليها وبيان القرينة بهذا الوجه عراقي مضر بان المدعى ليس الا زيادة وجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولا نفكاكهما تعقلا فانا قد نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية المهية وهو ظاهر وقد نعقل المهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فظ واما في الذهن فلانا لا نسلم ان التعقل هو الوجود في الذهن ولو سلم فتعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته او ذاتيه قيل مراده كما يفهم من الشرح ايضا انا نتصور المهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما كان الشك مزورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها لانه بين الثبوت لما هو ذاتي له اقول ولا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح ولكن لا يلايم كلام المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الاخر والشك في الوجود انما ينافي التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فانا اذا تعقلنا المهية وشككنا في وجودها فح يكون كلاهما متعقلين لنا فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح في خلافه حيث قال فان قيل لا تم انا نعقل المهية مع الغفلة عن وجودها قيل هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زائد في المهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عام تعقل وجودها اقول وانت خبير بان هذا انما يكون بعد ان يثبت لنا مقدمتان نعم بعد ان يثبت لنا مقدمتان الاولى ان في الموجودات فردا من الوجود المطلق وراء المهية والوجود المطلق وحصة والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه اما توقفه على المقدمة الاولى فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا المهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو واثباتهما امر دونه خرط القتاد وتحقق الامكان اي شوية نسبة المهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما يتحقق بين متغايرين فلو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وانتفاعه ولو كان الوجود جزء لها لم يكن نسبتها اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين المهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها فائدة وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة او جزئها وح لم يتوقف حمله على المهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها و الجواب عن هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل على التقريرين انه انما يتم ان لو كانت المهية متعقلة بكنهها فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكتف في تعقل كنه شيء تعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما وايضا في المهيات المعلومة لنا اذ يجوز ان يكون المهيات التي لم نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض و تركب الواجب عطف على التناقض يعني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود وهو تناقض اي حكم باجتماع النقيضين اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد والمراد التناقض المصطلح لان لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي ان السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا

قوله وايضا اذا لم يكتف اذ كل معنى تصور الشيء بالكنه ان يكون هو بنفسه متمثلا في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون هو متمثلا بل ما يصدق عليه لكن يتوجه النفس الى ما يصدق هو عليه فالمراة والمرئي في الاول متحدان بالذات وفي الثاني مختلفان بالذات متحدان اتحادا ما بالعرض وتحقيق ذلك ان كل شيء بما هو ذاتي له او ذات اقوى من اتحاده بالعرضي الصادق عليه فالاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض اذ مصداق ذلك الا اتحاد هو قيام مبدء الا شتقاق حقيقة او اعتبارا او مفهوم هو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات الا ان مصداق الحمل فيها مختلف فاذا وجد فرد من الماهية في الخارج كان ذاتياته موجودة فيه بالذات وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض للماهية المقرونة بسبب عارضه للعرض فانه مغاير بحسب الماهية وكعدم علاقة وارتباط فيتصف بالاتحاد به بوجه ما نظيرا ما في اتحاد القطن والثلج مثلا من حيث عارض البياض وكما ان وجود الماهية في الخارج ينسب الى عرضياته بالعرض كذلك وجود عرضياته في الذهن ينسب اليها بالعرض اذا التفت النفس بها اليها اي لاحظها بحيث ينطبق عليها بينهما تعاكس في الوجودين اذا ايقنت على ذلك علمت ان ما في كلام الشارح كيف كان الجنس والفصل متصورين بالعارض الاجزاء بالاسر مجتمعة وكان ينبغي ان يقول اذا لم يكتف تعقل اجزائها الاولية بكنهها مجملا فلا تك

قوله اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد الخ اقول اذا كانت القضية سالبة لم يكن حكما باجتماع النقيضين اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان على الافراد في نفس الامر بل يكون صدقها بسبب انتفاء صدق العنوان على الافراد واذا احدث معدومة فصدق قولنا السواد ليس بموجود معدومة ممنوع عند الخصم فتامل فلا تك

الوجود

السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس
تناقضا وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزءا لهما وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب
غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول يمكن ان يجاب عن
الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان
نقول الامكان هو ان لا تقتضي المهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك والمراد بتساوي نسبة المهية
الى الوجود والعدم وقوله لو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي قلنا ان النسبة بين شيء ونفسه اشتقاقا
مما يتصور بل قد يصير مبحثا للعقلاء ويتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للاراء حيث
ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية
وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه وقوله ونسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء
كلاهما ممنوع في النسبة الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير جزئه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت
الى الوجود مفهوم ذي وجود وهما متغايران واما عن الثالث فبان نمنع قوله كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود
موجود فنقول بل بمنزلة قولنا السواد ذو سواد او الوجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فبان نمنع قوله
لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد
والوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال ازالة
الالتباس عنهما بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب
كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص من الوجود المطلق قائم بنفسه مجرد عن جميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات
ماهية ووجودا مطلقا وحصة من الكون زائدين عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته
وليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو المهية واخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا كما يدل عليه تصحيح ادلتهم
ولا نزاع معهم في ذلك وقيامه بالمهية من حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا على المهية لكان صفة
قائمة بها فاما ان يقوم بالمهية الموجودة او بالمهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محال اما الاول فللاستلزامه ان يكون المهية موجودة
قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون المهية معدومة وموجودة معا وتقرير الجواب انه يقوم بالمهية من
حيث هي لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة ليلزم وجود المهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالمهية من حيث هي ما لا يكون
الوجود او العدم نفسها ولا جزء منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما بالعروض
ولا بغيره فقول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم ان تكون المهية معروضة للوجود وغير معروضة له معا قلنا المراد ما لا يعتبر فيه
الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالمهية اما
ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالتوقف على نفسه والتسلسل قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه قوله يلزم ان يكون
المهية موجودة قبل وجودها قلنا مسلم وانما يلزم ان لو كان المعروض هو المهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض هو المهية وحدها
لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود المهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم المهية على الوجود
بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض بالذات ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالمهية من حيث هي لا بالمهية الموجودة

قوله او وجودها فالتوقف على نفسه الظاهر ان المراد بالتسلسل ان يتوقف على وجود اخر سابق فيتسلسل لا يستلزم التوقف الاصلاح فالجواب عنه مستلزم التوقف اي تحصيل الحاصل الا انه يلزم التحصيل لا التحصيل مرة اخرى فلا اطلاق

فزيادته عليها وقيامه بها في التصور لا بحسب الخارج لان ثبوت شيء لاخر في الخارج بمعنى اتصاف الاخر به في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الاخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له اذ هنا فذهنا وان خارجا فخارجا قيل لما كان قيام الوجود بالمهية وقبولها اياه من حيث هي وهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فالازم زيادته على المهية في التصور لا في الوجود العيني اقول فيه نظر لان المهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع عن ذلك كون الجزئية انما تثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامه ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود يظهر منها احكامها ويصدر عنها اثارها من الاضائة والاحراق وغيرها وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا يترتب به عليها تلك الاثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الاخر في قوتنا المدركة او في غيرها وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد هذا فنقول الوجود الذهني متحقق والا بطلت الحقيقية اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي يحكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن لشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لاخر يتوقف على ثبوت الاخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقة التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات ليلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاه فيجب ان يخص الدعوى بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها وما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد نفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج بط لما بيناه انفا فالقضايا الكلية الحقيقية الموجبة بط او نقول معنى قوله بطلت الحقيقية ان من القضايا الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما او مغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة حقيقية صادقة ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدلوا به في المشهور وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها

فان الامور التي ليس بينها علاقة التقدم والتأخر بالعلية ليس لبعضها في مرتبة الاخر وجود ولا عدم وقضية المقام ان حيثية الاطلاق عن العارض انما يثبت في مرتبة سابقة على ثبوت ذلك العارض وليس الماهية في الخارج مرتبة سابقة على رتبة وجودها لكن لها في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة اتصافها بالعوارض الخارجية فلا يكون حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ثابتا في الخارج بخلاف حيثية الاطلاق عن شوب البياض فتأمل

قوله لا شبهة الخ اقول تصور الوجود الخارجي بديهي وما ذكره تنبيه فلا يرد عليه انه ان اريد بالاثار والاحكام في قولهم الوجود الخارجي هو مبدء الاثار ومصدر الاحكام الاثار والاحكام الخارجية لزم الدور والا لم يظهر في الوجود الذهني فانه ايضا مبدء الاثار والاحكام الذهنية كالمعقولات الثانية ولا يحتاج الى الجواب بان الاثار الخارجية ما يترتب في الخارج بمعنى ان استتباعها لها في خارج الذهن ولا يعتبر فيها الوجود الخارجي فلا دور وبعد ما في هذا الجواب من المناقشة ولا الى الجواب بان معنى ترتب الاثار عليه كونه فاعلا والموجود الذهني لا يصير مبدء للتأثير في الغير فان عدم كون الماهية الموجودة في الذهن فاعلا مطلقا ثم كيف وقد صرحوا بان وجود الغاية في الذهن علة فاعلية لفاعلية الفاعل نعم فاعلية الامر وتأثيره في امر موجود في الخارج محال فتأمل

ثابتا فی الجملة واذ لیس فی الخارج فهو فی الذهن وارادوا بالثبوتیة ما لیس السلب داخلا فی مفهومه واحترزوا بذلک
عن الموجبة السالبة المحمول فانها لازمة للسالبة البسیطة فلا یقتضی وجود موضوعها کملزومها وسیرد علیک فی
بحث ثبوت المعدوم زیادة کلام فی هذا المقام وقد یستدل علی الوجود الذهنی بانا نتعقل امورا لا وجود لها فی الخارج
ولا بد فی فهم الشیء وتعقله وتمیزه عند العقل من تعلق بین العاقل والمعقول سواء کان العلم عبارة عن حصول صورة الشیء
فی العقل او عن اضافة مخصوصة بین العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بین العاقل والعدم الصرف
ممتنع بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت فی الجملة واذ لیس فی الخارج ففی الذهن والوجود فی الذهن انما هو الصورة
المخالفة فی کثیر من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنکرین بانه لو کان للاشیاء وجود فی الذهن لزم ان یکون الذهن
حارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة فیه وکذا مستقیما معوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فیه الی غیر
ذلک من الصفات المتضادة المنتفیة عنه لان وجود هذه الاشیاء فی المحل یوجب اتصاف المحل بها وایضا حصول
حقیقة الجبل والسماء مع عظمهما فی ذهننا لا یعقل وتقریر الجواب ان حصول عین هذه الاشیاء فی المحل یوجب
اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباهها فیه فلا یوجب والموجود فی الذهن انما هو صور هذه الاشیاء
واشباحها لا انفسها فلا یجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا یساوی ما له الصورة والاشباح فی اللوازم
بل یخالفه فی کثیر منها واورد علیه ان الصورة الحاصلة من الحرارة فی الذهن اما ان تکون ماهیة الحرارة او لا فعلی
الثانی لا وجود للحرارة فی الذهن بل یکون ما فی الذهن امرا مخالفا فی الماهیة للحرارة فلا یصح ان للاشیاء وجودین
خارجیا وذهنیا لا یقال لا معنی لوجود الشیء فی الذهن الا وجود صورة فیه وان کانت مخالفة له فی الحقیقة لانا نقول
ما تمسکوا به ان تم دل علی وجود الاشیاء انفسها فی الذهن لان الحکم علی المثلث بما ذکر یقتضی ثبوته فیه لا ثبوت امر
مخالف فی الحقیقة فیه وعلی الاول یلزم ان یکون الذهن حارا وباردا اذ لا معنی للحار والبارد الا ما فیه ماهیة
الحرارة وماهیة البرودة واجیب بان الموجود فی الذهن ماهیة الحرارة والبرودة وکذا ماهیة الجبل والسماء لکنها
موجودة بوجود ظلی وکون محل الحرارة موصوفا بها من احکامها المتعلقة بوجودها العینی وکذا تضادها مع
البرودة انما هو فی الوجود العینی دون الظلی وبالجملة فالصور الذهنیة کلیة کانت کصور المعقولات او جزئیة
کصور المحسوسات مخالفة للخارجیة فی اللوازم المستندة الی خصوصیة احد الوجودین وان کانت مشارکة لها
فی لوازم الماهیة من حیث هی هی وما ذکرتم من امتناعه هو حکم الخارجی لان منشاه الوجود الخارجی فعین الحرارة
یمتنع حصولها فی الذهن وتضاد عین البرودة وعین الجبل یمتنع حصولها فی الذهن فلم قلتم ان الذهنی کذلک وفیه
بحث لان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعی الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة فی الخارج کالحرارة والبرودة
وامثالهما ولا یقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهیات کالزوجیة والفردیة مثلا او بصفات المعدومات
کالامتناع وامثاله بان یقول لو حصلت الزوجیة والفردیة فی الذهن لزم ان یکون الذهن زوجا وفردا اذ لا
معنی للزوج والفرد الا ما حصل فیه الزوجیة والفردیة وکذا لو حصل الامتناع فی الذهن لزم ان یکون الذهن
ممتنعا اذ لا معنی للممتنع الا ما حصل فیه الامتناع لم یکن التفصی عنه بهذا الجواب اذ لا یتیسر ان یقال کون محل الزوجیة
موصوفا بها من احکامها المتعلقة بوجودها العینی وکذا تضادها مع الفردیة انما هو فی الوجود العینی دون الظلی

اذ لا وجود عينيا لامثالها لانها من لوازم المهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال

كون محل الامتناع موصوفا به من احكامها المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة

هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول

الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه

وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية

والفردية والامتناع وامثالها انما هي في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف

الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء

انفسها الاصح هيها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك

امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وجوهر كلي اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في

الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال

الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه

ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج

فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في

الذهن فيشكل لان الموجود في الخارج الذي هو علم جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على

هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان

مثلا اذا حصل في الذهن فيقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس

شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل

في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود معنى يحصل به المهية في العين بل الحصول فذهب طائفة الى

ان الوجود معنى قائم بالمهية يقتضي حصول المهية في الاعيان فهذا المذهب يجب ان يشهد صريح العقل ببطلانه

وجود المهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا انها به تحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد هو حركة

المهية في الوجود على طريقة الحركة في الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات لكن

حركة الشيء في حال من احواله انما يتحقق اذا تبدل انواع تلك الحال او افرادها على هذا المتحرك بحيث يكون له في كل آن

يعرض في زمان حركته حالة لا يكون تلك الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الاين لا بد له في كل آن من اين

لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده وكذا المتحرك في الكيف لا بد له في كل آن من كيفية لا توجد قبله ولا بعده وعلى هذا

القياس حال المتحرك في الكم والوضع فلا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدء حركته الى منتهاها حتى يتبدل

تبدل تلك الاحوال على شيء واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحال فوجب ان يكون متقوما دون الاحوال التي تحرك

فيها فما لا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركته فيه اذ لو كان فيه بحث لان المهية لا تتقوم بدون واحد من افراد

الوجود الا على التعيين كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد الصور الا على التعيين فيجوز ان يتوارد عليها وجودات

متعاقبة على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا انتفى عن المهية وجود فانه يتحقق معه في ذلك الآن تعينه وجود آخر

وقد يبحث الح الاول لما تقرر ان الحركة في المقولة يستلزم
ان يكون المتحرك في كل آن يفرض فرد من افراد
المقولة التي يقع فيها الحركة لا يكون لها
قبله ولا بعده فلا محالة يكون تلك
الافراد موجودة
بالقوة كما
كما صرح به
الفارابي وغيره
لا بالفعل والا
لزم تعاقب الآ
نات وكون الامو
الغير المتناهية الموجو
دة المترتبة محصورة
بين حاصرين فلو وقع
الحركة في الوجود لزم كون
وجوده بالقوة فلا يكون
المتحرك باقيا بالفعل
مثلا ... لا يمكن للهيولى
الحركة في الصورة والا جاز تبدل
الوجود ... تبدل الصورة اعني
دفعة لا على سبيل التدريج فليس الكلام
ههنا في نفسه بل المطلوب ههنا نفي الحركة
فيه كما صرح به الشارح فلا يرد ما
اورد عليه فان قلت يلزم من هذا
ان لا يكون للمتحرك الايني كان بالفعل
ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل
بالضرورة قلت انما يتصف المتحرك بالفعل
حال الحركة بالتوسط بين تلك الاعراض و
الافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة
ومحوضة الفعل والعدد الضروري هو ان الجسم
لا يخلو عن تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا
يخلو عن افراده بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا بل
البرهان ربما اقتضى خلافه وقال الشيخ في الشفاء العدما
حققنا ان لا حركة في الجوهر لان المتحرك يكون لصورة
جوهرها بالفعل ويكون جوهرا موجودا بالفعل فان كان
هو الجوهر الذي كان قبله فهو حاصل الوجود الى وقت
حصول الجوهر الثاني وان كان جوهرا غيره
الذي منه واليه فيكون قد فسد
الجوهر الاول الى
الجوهر
... وفيه جوهران والكلام فيه كالكلام في الجوهر الذي
... فيه الحركة ولا يلزم ... حركة الاشتدادية لان
الهيولى محتاجة في قوامها الى وجود صورة بالفعل
والصورة اذا وجدت حصلت نوعا
بالفعل فيجب ان يكون الجوهر
الذي بين الجوهرين امرا
بالفعل ليس بعرض
ولا كالكم الا
عراض
... بين كيفيتين فانها مستغن عنهما في قوام الموضوع
بالفعل ...

اثر

اشدّ من الاقل وانيه منه لابد لابطاله من دليل وهو اى الوجود خير محض هذه الدعوى ما صححوها ببرهان
بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء غير تام قالوا اذا تاملنا فى كل ما يقال له خير وجدنا ما هو خير بالذات عما يقال له خير بالعرض
وتاملنا كذلك فى كل ما يقال له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا
تاملنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان
الالة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص و
هو قيد عدمى وباقى القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة والتجأوا الى انها ضرورية وان ما ذكروه
من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان والظاهر انها اقناعية وان تلك الامثلة توقع بها ظننا
على انه قد توضع فى تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان مبادى الفصول الحقيقية قد تكون خفية ولها لوازم علمية
ظاهرة فيجعل هذه اللوازم مبادى فصول الانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزءا من علة الموجود
بل هو كاشف عن امر وجودى هو جزء لعلة ذلك الموجود فيجوز ان يقال ما هو شر بالذات فى هذه الامور خفى الوجود وما
تلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شرورا بالعرض لا بالذات ولا بد لنفى هذا الاحتمال من دليل ولا ضد له ولا
مثل فتحققت مخالفته للمعقولات قد حصر المتكلمون النسبة بين الاثنين فى الاقسام الثلثة التضاد والتماثل والتخالف
فاذا تبين ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل له تحقق القسم الثالث اعنى التخالف واستدل على نفى
التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود معاقب لوجود اخر فى الموضوع والوجود ليس بموجود اقول وبهذا الدليل
بعينه يمكن نفى التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان يشتركان فى جميع صفات النفس لكنه يتجه عليه ان
المتخالفين ايضا عندهم موجودان ليسا ضدين ولا مثلين فلا يكون التفريع فى عبارة المتن صحيحا والثانى ان الوجود
لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه اقول ويرد عليهما ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وانه المحل المتقوم
بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد نعم يمكن الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو
العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود اخر فى التحيز والوجود ليس بموجود والثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات
والضد لا يعرض للضد الاخر ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لم يثبت وانما الثابت ان الضدين لا يعرضان لشىء
واحد واستدل على نفى التماثل بان المثل يقال لذات تشارك غيره فى تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما
يتصف بالوجود والعدم والوجود لا يتصف باحدهما والمنع ظاهر ولاينافيها اى الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا
شىء منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا ينافى هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد
يساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله لفظة المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد فى المفهوم
فيكون اللفظان مترادفين والمساوات فى الصدق فيكونان متساويين ولهم تردد فى اتحاد مفهومى الوجود والشيئية
بل ربما يدعى نفيه اذ يقال وجود المهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هى واجبة الوجود وممكنته ولا يقال
هى واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وذهبت المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شىء وثابت على معنى ان المهية
يجوز تقررها فى الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع ويخصه المعتزلة
باسم المنفى ليس بشىء فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفى اعم من الوجود والعدم اعم من النفى ولعلهم انما وقعوا

قوله
ويرد الخ اقول
لعله اراد بالضد الاخر
معروضه الا يرد منافشة جزئيا
المعنى انه يرد ان الضد انما يستحيل عروضه
لمعروض الضد من جهة واحدة والوجود لا يعرض جميع
المعقولات من جميع الحيثيات ضرورة انه لا يعرض المعدوم
من حيث هو معدوم فان تبين كل معلوم من كل حيثية فهو موجود
اما فى الذهن او فى الخارج فلا يتصف شىء من
المعقولات بمعناه اصلا والا لاجتمع
الضدان فتأمل بعد تسليم ما ذكر
من عدم اتصاف
المعقولات
بضده لا يستلزم
ان لا يكون له
ضد لجواز ان يكون
له ضد لا يكون عارضا
لشىء فتأمل فيه فانه
ما فيه ملا جلال

قوله واستدل على نفى
التماثل اقول لا يمكن ان
يستدل عليه بان المثل
لا يعرض لمعروض مثله و
الوجود يعرض جميع المعقولات
فلا يكون له مثل ويرد عليه
مثل ما يرد على الاول ملا جلال

فيه بما وقع الحكماء فى اثبات الوجود الذهنى وهو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس له وجود فى الخارج
ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له فالمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم
ثابت فثبوت المهيات على وجهين احدهما ثبوتها فى حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها اثارها المطلوبة منها و
المعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والاخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الاثار ويظهر منها الاحكام فهم يوافقون
الحكماء فى ان ثبوت المهية وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت
باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهى الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا فى
قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهنى اقول مدار ما استدلوا به على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو
الحكم بثبوت امر لامر وثانيتهما ان ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا
على ان المعدومات بل للممتنعات ثبوتا وتحققا فى الخارج لا فى القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت
المنفى ايضا ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود الذهنى وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك
البارى ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لا
جتماع النقيضين وشريك البارى على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع
النقيضين وشريك البارى على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع فى الخارج وايضا من الاحكام ما هو صحيح اى
حق وصدق وليس ذلك الا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة
الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب فى المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك
البارى فى الخارج ليتحقق هناك نسبتان الحكمية والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية
على ما مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك البارى فى الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما
فى العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام جميع الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه
باطل قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق مع انه لم يتصور
العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو
راى المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى يعلم ان ما فى العقل الفعال على اى
وجه من السلب والايجاب ومن له بذلك اللهم الا ان يقال ان ما فى العقل الفعال موافق لما اقتضته البديهة
او البرهان فبذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا
من الموجودات او من المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان فتلك
النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك هى
المراد بالواقع وما فى نفس الامر وبالخارج ايضا فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما فى نفس الامر
وصحة النسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة
اى على وفقها فى السلب والايجاب فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون الضروريات مطلقا ولا الحكم الذى يستنبطه
الحاكم من البرهان خارج تطابقه مع انهم يقولون فى تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته خارج

تطابقه

قوله فيلزم ثبوت الممتنع اقول لو بعد التنزل عن المنع السابق منع قوله فيلزم ثبوت الممتنع فى الخارج دائما يلزم ذلك لو لم يكن التقدير المذكور محالا اذ لو كان محالا جاز ان يكون ثبوته على ذلك التقدير المذكور فى القوة المدركة لان المحال قد يستلزم نقيضه كما فى تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرر فى موضعه واذا اريد بالقوة المدركة ما يشمل المبادى العالية فلا شك فى استحالته فتامل ملا جلال

قوله للنسبة الخارجية الخ المراد بالخارج ههنا الخارج عن شعور المدرك ولا يلزم تجرده عن جميع القوى المدركة ملا جلال

قوله مع انه لم يتصور اقول له ان يمنع ذلك ويقول بل يتصور العقل بهذا الوجه وهو انه الواقع ونفس الامر ومطابق الصوادق وان لم يتصوره بخصوصية كونه عقلا ومحلا لارتسام صور الكائنات ثم يدل البرهان على ان المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف بتلك الصفات كما فى اثبات النفس والزمان وغيرهما من المطالب الحكمية التى لا يخفى على من ذاق الحكمة ملا جلال

قوله لان كل واحد من العقلاء اقول هذا الكلام من قبيل ان يقال كون المشار اليه بانا جوهرا مجردا باطل لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راى المتكلمين ويقال كون الزمان مقدار حركة الفلك باطل لان كل واحد يقسم الزمان الى اجزاء مع عدم تصورهم مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من النظائر التى لا يخفى شىء منها على من خاض فى تيار الحكمة ملا جلال

تطابقها ولا تطابقه بتغيّر والآفات اما بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة
الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر لانه لو ثبت آمثلا لب لثبت ثبوته والا لانتفى بانتفائه
بنفى آعن ب فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت هذ لك الحكم بثبوت الثبوت الثانى للثبوت الاول بحكم المقدمة
الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وننقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن
الجواب بان هذا تسلسل فى الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعى فى كل من تلك الثبوتات
انه ثابت فى نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة فى العالم وذلك الحكم
بكون الثبوت اللاحق لثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فبحكم المقدمة الثانية يقتضى تحقق الثبوت
السابق على هذا التقدير وننقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا فيلزم التسلسل
الامور المتحققة فى خارج القوة المدركة وذلك تسلسل باطل ببرهان التطبيق الذى هو العمدة فى اثبات
الصانع نعم لا يبقى برهان التطبيق غاية على امتناع التسلسل فى الموجودات دون الثابتات فلا يقوم
حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر فى جريان البرهان
لانه يدل على ان الامور الكائنة فى الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمى الكون فى الاعيان
ثبوتا او وجودا ولا تخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضى ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا
اعنى ثبوت الامر على حاله لها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضى ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه
الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحققه له وانما ذلك بحسب العبارة
وعلى اعتبار الوجود الذهنى وكيف يتحقق الشيئية بدونه اى بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء
الاتصاف يعنى ان القدرة ثابتة فتاثيرها اما فى نفس الذات وهى ازلية والازلية تنافى المقدورية او
قال تلك هذا الاشكال مشترك اللزوم بين المعتزلة وغيرهم اذ لا تاثير فى الذات ولا وجود الاتصاف عنه عند غيرهم ايضا فلا وجه للتخصيص
فى الوجود ولا يتصور وجوده لما سيرد من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او فى الاتصاف وهو منتف
فى الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب
ان انتفاء الاتصاف فى الخارج يقتضى ان لا تؤثر القدرة فيه بايجاده فى الخارج ولا يقتضى عدم تاثيرها
بان تجعل الماهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تاثير القدرة فى اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها تجعلها
متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا فى الخارج او ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانما يجعله
متصفا بالصبغ فى الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا فى الخارج فان قيل قد سبق انه ليس بين
الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف تجعل
الماهية متصفة بالوجود فى الخارج اقول تاثير القدرة ان تجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة
بالوجود الخارجى اقول تقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا ان تاثير القدرة
اما فى الذات او فى الوجود او فى الاتصاف والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة فى العدم
مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثانى فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان
الاتصاف منتف اما اولا فلانه على هذا التقدير يلغوا ذكر اثبات القدرة بل يكفى ان يقول لو كان المعدوم

ذلك الحكم الى فوق على تقدير عدم قوة مدركة فدفع الجواب بشبهة وان قيل بلزوم التسلسل فى الصور الذهنية فلان نقول انها غير حاصلة فى بعض المدارك العالية بطريق الاجمال لا التفصيل قوله ولا تخلص الا بالتشبث اقول ويرد على اثبات الوجود الذهنى مع انا نعلم قطعا ان للموضوع اتصافا بمبدأ المحمول فى المشتقات بامد الوجوه سواء كان لقيامه به او لكونه منتزعا منه فلا بد لذلك الاتصاف ... فان ما ذكره غير تام كما لا يخفى على الاصلاح

كما هو اصطلاح المعتزلة وعلى هذا يحتاج للمعتزلة فى الجواب الى ان يقولوا ان الممتنع نفى محض بمعنى انه لا ثبوت له فى نفسه ولكن قد يكون له ثبوت لغيره و انت تعلم ما فيه فان ذلك يقتضى كون ما هو ثابت لغيره ثابتا فى نفسه فيتم ما ذكر

ان لا يكون التاثير فى نفس الاتصاف بالوجود بل فى حيثية اخرى فيكون الاثر الصادر عن الفاعل هو تلك الحيثية على انا ننقل الكلام الى تلك الحيثية فان الاتصاف بها ليس فى الخارج والا لكانت متاخرة عن الوجود فيكون فى الذهن لا محالة ملا ابلال رحمه الله تعالى القدير

ثابتا لم يكن ثابتا بل ولا تأثر واما ثانيا فلانه انما يتوم حجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من
لا يثبته وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزايد يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود
امر زايد على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين ان لا يتحقق الشيئية بدون الوجود اي لا
يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية
كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان
فتكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وظاهر انهم يمنعون المقدمة
الثانية وسندهم ما مر على انها لو تمت يكون باقي المقدمات مستدركا اقول يمكن دفع الاستدراك
بان يجعل قوله وانحصار الموجود دليلا براسه بان يق الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو
كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايض اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود
والثبوت على ما مر فيلزم ان تكون اشخاص الماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه
لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان
قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يق وانحصار الثابت يعني ان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات
ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يق الموجودات متناهية
ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات على اي نحو كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة
معا وانما ذلك على راي المعتزلة وساير المتكلمين فمقصوده الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا
مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايض
لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزايد بالواو دون مع ويمكن الاعتذار بانه لما كان
هذه دعوى ضرورية وما قبله الزاميا فصله عما قبله بتغيير الاسلوب ولما استدل المخالف بوجهين
الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض و
لولا التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الاخر وكل متميز ثابت
لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه اذ النفي الصرف
لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب المص بالنقض ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه
محالات كثبوت المنفي وثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب اذ
يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها مع انه مح ضرورة واتفاقا والجواب بالحل ان يق ان اريد بتميز
المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما يدل على التميز الذهني
وان اريد تميزها في الذهن وما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن يتصف
بالامكان وانه صفة ثبوتية لما سياتي في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا لما مر من ان اتصاف غير
الثابت بالصفة الثبوتية محال فاجاب المص اولا بالمنع وقال والامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري

قوله
يمكن الاعتذار الخ
حاصله ان قال بعد الاستدلال عليه
بذا مع استغنائه عن الدليل لبداهته وفي
بعض النسخ لما كان هذه دعوى ضرورية الخ وحاصله انه
لما كان هذه المقدمة ضرورية وما سبق من المقدمات الزامية غير الاسلوب
تنبيها على ذلك التفاوت ملا جلال   قوله ليس ثبوتيا بل
هو الخ اقول انت تعلم ان الثبوت ههنا عبارة
عن تقرره في نفس الامر فلا
في مفهومه دائما
[illegible]

الثانية للحول نقض على زعمهم دون المعدومات فاعتبارية الامكان لا تضر [illegible]

أما ثانيا ففي هذا الفصل أيضا وثانيا بالنقض وقال بعض من الإمكان لما وافقونا على انتفاء المركبات الخيالية
فلو كان الاتصاف بالإمكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع أنها منتفية اتفاقا و
هو يرادف الثبوت والعدم النفي فإذا لا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الموجود و
المعدوم وأثبتها إمام الحرمين أولا والقاضي أبو بكر وأبو هاشم وأتباعه وسموها بالحال وعرفوها بأنها
صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الأول أن الوجود ليس موجودا وإلا لكان
له وجود زائد على ماهيته لما مر في بحث زيادة الوجود وننقل الكلام إليه حتى يتسلسل ولا معدوما وإلا
لاتصف بنقيضه وأجاب المصنف عن هذا الوجه وقال والوجود تقليله لقسمته إلى الموجود والمعدوم ولاستلزام
انقسام الشيء إلى الموصوف به وبمنافيه واعترض عليه بأنه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى و
أجيب بأن حاصل حجتهم إذا عرضت على قوانين الاستدلال أن الوجود إما موجود وإما
معدوم أو لا موجود ولا معدوم والأولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب ومحصل الجواب
أن هذا الترديد في هذه المنفصلة ذات الأجزاء الثلاثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبله أصلا وذلك لأن
تلك الأجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل أما الجزء
الأول فلأن قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لأن الثبوت نسبة لا
تعقل إلا بين متغايرين وإذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع أن تدرك هناك نسبة قطعا وأما الجزء
الثاني فلأن قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه إذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع بين الفريقين
لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لأن ثبوته لنفسه إذا لم يكن متصورا امتنع ورود
السلب عليه ضرورة أن السلب فرع تصور الإيجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الإيجابية المتصورة
بين بين فحيث لا يتصور نسبة لم يتصور هناك إيجاب ولا سلب ولا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين
إنما ارتفاع النقيضين أن يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق إيجابها ولا سلبها وأما الجزء الثالث
فلأن قولنا الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على إثبات سلب الوجود للوجود وعلى إثبات سلب
سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن أن يتصور إثبات سلب سلبه فظهر أن المنفصلة المذكورة خالية عن
القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها انتهى كلامه
أقول وفيه نظر لأنا لا نسلم أن قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه لأن الموضوع في هذه القضية
هو الوجود والمحمول هو الوجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي
مورد الإيجاب والسلب إنما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود
للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه إنما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود
معدوم فإن الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر لا سترة فيه سلمنا أنه لا فرق بين الوجود والموجود وكذا
بين المعدوم والعدم لكن لا نسلم أن قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه إثبات
سلبه وليس شيء منهما بمتصور لأنه إذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور إثبات العدم

العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود يكون قولنا عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود من الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه وانما يكون منه ولهذا ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول فذلك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر مما والنزاع لفظيا اذا فسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا بسلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر وبهذا الفرق يظهر فساد قول من قال قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود للوجود بمعنى اللاوجود له لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لم تاخذها معدولة المحمول حتى تكون قضية محمولة معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فلابد من سلب اذ ذلك لكن لا نم ان النسبة لا تكون الا بين المتغايرين فان للمفهومات بالنسبة الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم الماهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهوم يصدق على نفسها فتصدق القضية الموجبة القائلة بان الكلي كلي والماهية ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها فتصدق السالبة القائلة بان الجزئي ليس بجزئي والتشخص ليس بتشخص واللامفهوم ليس بلامفهوم نعم النسبة تقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما متغايران فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة الذهنية العقلية والجواب الحق ان الوجود معدوم قولك لا يتصف الشيء بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه هو هو بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل هو واقع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود الثاني ان الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته المتحققة في الخارج مثل الحيوان مثلا ليس بموجود اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المصنف بقوله والكلي ثابت ذهنا يعني ان الكلي جزء ذهني لجزئياته وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس خارجيا له حتى يلزم تحققه في الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصله يميزه عنها فالجزءان ان وجدا فلابد ان يقوم احدهما بالاخر والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض لا يقال ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب ان يحتاج بعض اجزائها في الجملة الى بعض وذلك كاف ان الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري قائمة بهما وذلك كاف في التيام الحقيقة الواحدة منهما لان الثابت في احتياج بعض الاجزاء الى بعض لا حاجة الى قيام احدهما بالاخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة تكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة

يلزم

قوله قلنا اذا يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه ... غير ممتنع ... مفهوم اللاممكن العام ممكن عام والجواب ... فيتبين بذلك ان الجزئي واللامفهوم الى غير ذلك لا يصدق على انفسها صدق نقائضها عليها مثلا الجزئي لا جزئي واللامفهوم مفهوم والحق ان الممتنع اتصاف الشيء بالنقيضين لا اتصاف الشيء بنقيضه فتامل جلال

قوله فان كل صفة اقول ما ذكره اتصاف الشيء بما يصدق نقيضه اشتقاقا ولا يلزم منه اتصافه نقيضه كذلك ولو لزم من الاتصاف بما يصدق النقيض لزم كون الجسم المتحرك لا متحركا لاتصافه بالسكون وغيره مما ليس حركة فالصواب ان يقال بل هو واقع فان السواد مثلا ليس باسود والعلم ليس بعالم والحركة ليس متحرك الى غير ذلك وتفصيله ان المفهوم من اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا ان يكون رفعه بالمعنى المصدري محمولا عليه اشتقاقا كما في كون الوجود معدوما فانه متصف بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وظ ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا ليس من هذا بل اتصاف اشتقاقا بما سلبه الجسم والجسم لا جسم ... فانه لازم في جميع صور الاتصاف فيلزم على التقدير ... كون الوجود لا موجودا ولا معدوما ضرورة ان سلب الوجود العدم ومعنى للوجود مغاير له فتامل جلال

يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولقائل ان يقول يجوز الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالآخر وان عدم احدهما لم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين واجاب المصنف عنه بانه يجوز قيام العرض بالعرض فقد علم من جواب الوجه الثاني جواب آخر لهذا الوجه وهو انهما جزآن ذهنيان للسواد ولا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض ونوقضوا بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة جميعها مشتركة في الحالية ومخالفة بالخصوصيات التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين بل صفتان قائمان بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان احديهما الامر المشترك والاخرى الامر المختص ثم ننقل الكلام الى ذلك الامر المختص بانه يشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها لا محالة بشئ ففيه ايضا امران مشترك ومختص وفي هذا المختص ايضا امران وهكذا فيتسلسل الاحوال اقول يمكن ان يجاب عن هذا النقض اما اولا فبان نختار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكن نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال لانه على نفسه حتى يتسلسل واما ثانيا فبان نقول ملخص حجتهم يرجع الى انا وجدنا حقايق عرضية تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الآخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف ان وجدا لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به العرض الذي هما ذاتيان له وههنا قيدان لا بد منهما في اتمام الحجة وهما وجود تلك الحقايق وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين لها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف ههنا اذ الاحوال ليست بموجودة والقيد الثاني في محل المنع اذ لهم ان يقولوا لا نسلم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى مميز ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم فاي مفسدة يلزمنا فان قيل انتفاء القيد الاول ههنا لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول لو كان احد الامرين معدوما فاذا وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم بل موجود بالمعدوم وهو ايضا باطل قلنا لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلها حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد تجاوز في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للثبوتي ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له فلا عليهم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان يقول الاحوال التي اثبتموها للحقايق العرضية الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقايق الموجودة بالمعدوم فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل عند مثبتي الاحوال عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين والمختلفين عندنا من اقسام الموجودين اذا لم يجز وصفهما بالتماثل لم يصح ان يقال انهما مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال اذا لم يجز وصفهما

في غاية الشناعة فالهم ان يلتزموا تلك المكابرة فان قيل على ما ذكرتم لا يتم ابطال تركب السواد من المعدوم لان المعدوم ثابت عندهم فيجوز تركب الموجود من الثابت على ما قررتم لا يتحقق المعدوم عندهم هو الذات والسواد صفة فلعلهم لا يجوزون تركب الصفة من الذات لئلا يلزم كون العارض جزء عارض تمامه لانا نقول المراد بالذات ههنا ما يستقر بالمفهومية على ما صرح به المحقق الشريف قدس سره فيدخل فيه السواد كما صرح به اتباع الاصحاب في ظني لعلهم تخيلوا ان الحال لكونها عارضة من حيثية الوجود والعدم يصلح ان يصير المركب منها متصفا باحد الوصفين كما في الاجزاء العارية عن الصفات التي تشيع التركيب وامتدادها بخلاف المعدوم فانه متصف بالعدم فلا يجوز تركيب الموجود من الحال المتصف به لانه مدا بجزء الى الكل وهذا كما ان الاجزاء الشفافة قد تصير بالتركيب ابيض كالثلج مثلا ولا يجوز ان يصير الاسود جزء الابيض والشفاف وكما ان الاجزاء الخالية عن المقدار الكبير والصغير يصير جزء الصغير والكبير والمقدار معين لا يصير جزء الاصغر ولا الى غير ذلك من الخيالات والاوهام وليس الغرض تصحيح مذهبهم بل ان نسبة هذا الى الشنيع لا حاجة من احتمال مع عدم تصريحهم به وعدم الزام عبرها الزمتم اياه مستبعد جدا فان قلت لا شناعة في القول بتركب الحال من المعدوم بحسب الثبوت كما في تركب الموجود من الحال بحسبه قلت ليس من كلام الشارح على ان الحال ... ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له اذ لا يخفى انه لو كان بناء كلامه على الفرق بين التركيبين لم يتمش الفرق بين تقويم الحال للموجود وبين تقويم المعدوم [illegible]

... كلام الشارح ان الحال يجوز تقومها بالمعدوم لكونها لم يبلغ ...

بالاختلاف لم يصح ان يقال انهما متباينة بالخصوصيات لأن هذا وصف لهما بالاختلاف وتلك الخصوصيات
والثاني انه يلزم التسلسل في الأحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الأحوال
التي ليست بموجودة فبطل الملازمة هذان الحدان باطلان اما الأول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء
كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم غاية
الامر انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين في تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان
بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف اخص من التمايز فظهر
بطلان قولكم لا يصح ان يقال الأحوال مشتركة في الحالية لأن هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال
انها متباينة بخصوصياتها لأن هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص
واما الثاني فلانا نقول كما مر غير مرة ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة
في الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليهما اي على القول بان المعدوم ثابت
وعلى القول بثبوت الأحوال من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان للمعدومات الممكنة
قبل دخولها في الوجود ذواتا واعيانا وحقايق والثابت من كل نوع من الذوات الممكنة عدد غير متناه
ومن انتفاء تاثير المؤثر فيها فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير تاثير
وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود واقول على هذا ينبغي ان يحمل كلامهم لا على ما قاله الشارحون من ان
المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك [illegible] الممكنة
اذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انتفاء تمايزها حيث اتفقوا
على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة
الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط
او في حال العدم ايضا ذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة متعرية عن جميع الصفات
في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات
الأجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى اتصافها في حال العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى التزم
رجلا معدوما على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو
علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير
للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش انهما
صفة واحدة ليستا مغايرتين ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم ابو عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف
باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم
بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري
شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا بالحصول في الحيز ومن اختلافهم في
اثبات صفة للمعدوم بكونه معدوما ما ذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له صفة لكونه معدوما الا ابا عبد الله

فاذا ثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في امكان وصفه بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى
ان الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزه الخياط والظاهر ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث
التزم رجلا على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف قائل بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم و
من اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم لما جوزوا
اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه
قال الامام الرازي هذه جهالة لاستلزامها جواز ان يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة وان لا
يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة اقول من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلتزم وجود
تلك الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة مثلا يقول رجل
معدوم ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم يتحرك بحركات معدومة وعلى راسه
قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزم من القول بكون محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة
امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي بالقول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج
امورا معدومة فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم
في الخارج بحركات والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر منه الاحكام ولا يصدر الاثار
المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة فهذا القائل يوافقهم في جميع ذلك بيد انهم يقولون بان الاتصاف على هذا الوجه لا
يكون الا في قوة دراكة وهو لا يقول بذلك كما مر شرحها ومن القول بالحال من قسمة الحال الى المعلل اي صفة
موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك ويعلل القادرية
بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد و
العرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان احوال هذه ليس
ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها وجوزنا بوها ثم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة
لا تكون الا للحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا ومن تعليل الاختلاف
اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية في انفسها وانما تتمايز
بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام عليها
كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها ثم الوجود
قد يؤخذ على الاطلاق غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما اذ لا يجوز ان يلاحظه العقل مجردا عما عدا
بالكلية ويقابله عدم مثله غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما
يتوهم ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى
شيء ما مجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه وتفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق باطل اما اولا
فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة
عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم

المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع
الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية تكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود
المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع
المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي لا يتصف بكل منهما في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف
ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل
وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض
ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله
ويعقلان اي يعقل الوجود والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت ماهية ما موجودة و
معدومة في الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهني بحسب
الامر وتتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان
اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر وكذا اذا كانت موجودة
في الخارج معدومة في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما قررناه هو ان لا يضاف الى شيء بان يقال وجود
هذا او ذاك وعدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا باي وجود كان ذهنيا او
خارجيا وبالعدم المطلق ان يكون معدوما باي عدم كان ذهنيا او خارجيا اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل
الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى
الاعم اعني التحقق ذهنا او خارجا يقابله العدم الاعم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا ما سنح في شرح
هذا المقام وقد قيل في شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان ذلك العدم المطلق قد يتصور
فيعرض له كون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق
مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار
كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه متصورا فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض
له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله يعقلان معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق رد لما يتوهم من ان العدم
المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان
يتصور رفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا اقول وفيه
نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للاخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة
انما يستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان يكون
موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بان نقول العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل له
ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب
الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله

٢٥

لا ينافيه بل يجتمع معه واما ثانيا فلانه لو كان معنى قوله يتقابلان معا ما ذكره بعينه لكان لفظ معًا لغوًا محضا

رقد يؤخذ مقيدا اى منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مثله اى منسوب الى ذلك الامر ويفتقر الى موضوع

كافتقار ملكته لاخفاء فى ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب واما

التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب و

الايجاب ان اعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودى يصيران هما بعينهما عدما وملكة ولا شك ان جميع الماهيات

قابل للوجود اذ المراد به ما هو اعم من الخارجى فالمراد بالملكة معناها المصطلح وقد يؤخذ اى الموضوع فى

العدم والملكة مطلقا شخصيا فان اعتبر معه قابلية كون الموضوع قابلا للامر الوجودى فى ذلك الوقت اعنى

وقت اتصافه بالامر العدمى فهما العدم والملكة المشهوران وقد يؤخذ نوعيا وجنسيا وح اى

حين ما يؤخذ نوعيا او جنسيا وكذا حين ما يؤخذ شخصيا لكن لم يعتبر قابليته فى ذلك الوقت يقال

لهما العدم والملكة الحقيقيتان والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس

فلا فصل له اما البساطة واما لان ما لا جنس له لا فصل له على ما ياتى اما بساطته فلانه لو كان له جزء

لجاز عروض الوجود له لما سبق من ان الوجود لا ينافى المعقولات بل يعرض لجميعها لكن عروضه

لجزئه محال لاستلزامه ان يكون الشئ عارضا لنفسه ولا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب ان

من المفهومات ما يعرض لنفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد

استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام

اقول لا يخفى ان هذا الاعتراض على ما قرراه من ان المراد من...

ومفهوم المعبر عنه والمفهوم ونظائرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات

اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزائه ان كانت موجودة فاعتبار الوجود معها اما بالجزئية

وح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشئ الذى فرض جزء للوجود

معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشئ بنقيضه وان اعتبر بالعروض لزم

لزوم تقوم الشئ بما اتصف بنقيضه واجيب بانه منقوض بسائر المركبات فيلزم مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان

مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره ويساق الكلام الى الجزء والتحقيق انا نلتزم تقوم الشئ بما اتصف بنقيضه

فان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما تركب من اجزاء

غير محمولة اقول يمكن دفع الاخير بان يقال مراده بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة ليقوم دليلا على انه

لا جنس له ولا فصل فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشئ الذى فرض جزء للوجود معروضا له ولا فساد فيه

كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات اى الوجود المطلق يتكثر بتكثر ما صدق هو عليه من الافراد حسب تكثر

الموضوعات اى الماهيات المعروضة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض مخصصة لها او بسبب

اختلاف ماهياتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب فصولها الشرعية المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من ان

الوجود مفهوم ولا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير

الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما فى مفهوم مطلق الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فمردود بان

فلا يلزم
لا يكون العارض
بتمامه عارضا اقول فيه بحث
لانه ان اريد انه يجب ان يكون افراد
العارض باسرها عارضة لمعروض ذلك العارض
فذلك منقوض بالكثرة فانها عارضة للمجموع مع ان
الوحدة التى هى جزؤها ليست عارضة له

الممكن العام والمعلوم ونظائره اعم من الوجود المطلق

صدق الوجود المطلق عليه من تلك الحيثية قلت بعد
تسليم الصدق المذكور المعتبر بحسب المشهور فى
الاعم المطلق صدقه على شئ لا يصدق
عليه الاخص اصلا اذ لو
صدق عليه
ولو

من حيثية اخرى لم يكن بينهما عموم وخصوص الا ترى ان الناطق

ماسبق من الدليل على تقدير الحمل انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده الا ان يقال لا يجوز
ان يكون له افراد مركبة مختلفة للمهيات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها ولو
سلم فلم لا يجوز ان تكون افراده بسائط مختلفة المهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بكثرة موضوعاتها
وايضا فاذا تمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا
القائل فالوجودات الخاصة تكون عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافات فيكون
مع كل اضافة وجود اخر فالوجود المطلق اما تمام مهياتها ان جعلت الاضافة خارجة عنها او
جزئها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المصنف ويقع اى الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها
اى على افراده العارضة للمهيات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر و
على وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة و
اقول لا يخفى عليك ... (marginal)
الضعف وهما غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما وايضا فانه في وجود
الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزء من غيره مطلقا
لا من افراده ولا من المهيات المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذى لا يكون متساوى الحصول
بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزء منها وقد سبق ايضا ما فيه من المناقشات والشيئية من المعقولات
الثانية وهى ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر وليست متاصلة في الوجود اى ليس لها وجود
خارجى اصيل والا كانت لها شيئية اخرى وتسلسلت الموجودات الخارجية فلا شئ مطلقا
ثابت اى الشيئية المطلقة يعنى غير مقيدة بما يعرضها ليست ثابتة في العقل بل هى تعرض لخصوصيات
المهيات في العقل وحاصله ان الشيئية لا تعقل غير عارضة لامر بل هى انما تعقل عارضة
لخصوصيات المهيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية اقول هذا مع انه مخالف للواقع
مناف لما سبق من ان الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اذ الشيئية عبارة عن الوجود او عما
يؤول معناه اليه وان اريد ان مفهوم الشئ الكلى ليس بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج الا
اشياء مخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشئ فان طبايع الكليات مطلقا ليست
بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولا وثوانى وايضا لا يلائم الاضراب عنه بقوله
بل هى تعرض لخصوص المهيات وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة
لا غير اى لا الى غير عدم العلة او لا غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم تكن الاعدام متمايزة لما كان
كذلك ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف باقى الاعدام
فان عدم غير الشرط لا ينافى وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الاخر فلو لم يكن
تلك الاعدام متمايزة لما تخلف مقتضياتها وحجة المخالف ان المعدوم في نفسه لا يتحقق له ولا
اشارة اليه اصلا وكلما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه والجواب ان العدم متحقق ذهنا
ومشار اليه عقلا قال صاحب المواقف الخلاف في تمايز المعدوم فرع الخلاف في الوجود

قوله
سواء كانت
معقولات اولى او ثوانى
اقول اذا قيل بتحقق الماهيات
في الخارج كما هو مذهب القدماء ...
... فالحكم بان مفهوم الكلى ليس بموجود
لا يعم المعقولات الاولى فان طبايع الاجناس والفصول
والانواع في الماهيات حقيقية موجودة في الخارج ...
واما المعقولات الثانية فليست موجودة
في الخارج فان الموجودات الخارجية
يجب وجودها في الخارج
فتدبر

الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص
التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم تكن المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز
لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة اقول بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود
بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور
المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال
ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم تكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة
في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال في بيان
التفريع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني
حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز
لعدم الثبوت اصلا ثم العدم قد يعرض لنفسه لا شك في ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان
موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو محال لكن يمكن ان يكون
موجودا في الذهن بان يكون يدركه العقل مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا
للعقل حاضرا عنده فلهذا قال المصنف حيث قال قد يعرض بلفظة قد ان العدم المطلق اي ذهنا وخارجا
قد يعرض لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون هناك هوية
متحققة والعدم قائما بها قيام العرض بمحله وما يقال من ان العارض للعدم المطلق هو ليس نفس العدم
المطلق بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف فمدفوع بانه اذا عرض لامر جزئي من جزئيات
مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم الكلي ايضا لذلك الامر لان المعنى بالعروض على ما ذكرنا هو الاتصاف
ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا
ان كان ذلك المفهوم عرضا لجزئياته لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق
العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد
والعدم المعروض غير مقيد فيصدق النوعية والتقابل على اي على هذا العدم المضاف الى نفسه
العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج اي في نفس الامر فان
اطلاق الخارج على نفس الامر كثير شايع يعني ان لا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفعت
العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح
على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا
يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول
فكذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم
العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما من غير ان
يكون سببا لذلك كذلك عدمه مستلزم لعدم علله باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شيء منها وان جاز

قوله
ثم ان هذا العدم
العدم المضاف
اقول وانت خبير بان اختلاف
الحيثية التعليلية لا يجدي ههنا
ان يختلف موضوع النوعية والتقابل اذ لا
يجوز اجتماع المتقابلين لعلتين مختلفتين وقد يقال ان العارض
للعدم هو حصة من العدم مخصصة بتخصيص العارض
بالمعروض وبهذا المعنى لا يقابل العدم بل هو نوع منه ومعروضه معدوم
فالمقابل له هو عدم العدم الذي كتخصيصه بالعدم سابق على العروض

الكلام بل الحق ان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع
النظر عن خصوصيته
القيد نوع منه ومن حيث انه
رفع العدم مقابل له فالمنظور اليه في
الاعتبار الاول هو كونه عدما مقيدا بقيد وفي الاعتبار
الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع مختلف بنفسه لانه
من حيث انه معالج غيره من حيث انه يستعلج فان
المؤثر هناك النفس من حيث ان له ملكة
المعالجة والمتاثر هو من حيث انه
قابل للعلاج وهما متغايران بالاعتبار

في الذهن بمعنى ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن بان
يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل به من عدم المعلول على عدم العلة على ان الرأي
الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان انّي وبالعكس اي الاستدلال بعدم العلة على عدم
المعلول برهان لمّي الحد الاوسط في البرهان لابد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب
والا لم يكن برهانا على ذلك المطلوب فان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان
لمّي والا فانّي سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثاني لا يختص
باسم وانما سمّيا بلم وان لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان لم يفيد علة الحكم ذهنا
وخارجا فيسمّى باسم اللم الدال على العلية وبرهان ان انما يفيد علة الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت
الحكم في الخارج واما ان علته ماذا فهو لا يفيد ذلك فيسمى باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد
الشيخ في برهان الشفا فصلا لبيان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا
لا يكون برهان الان برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين
الا اذا استدل بالسبب على المسبب قلنا قد اخذ الشيخ في هذه الدعوى قيدين نشأ الاشتباه من الغفول
عنهما احدهما انه قال بكل ما له سبب ثم اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشيء اذا كان
له سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بيّن الوجود له والاوسط
كذلك للاصغر الا انه بيّن الوجود للاصغر ثم الاكبر بيّن الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهانا
ان ليس برهان لم الى هنا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام
عليه برهان ان ماخوذ من سبب الحكم او من امر اخر والشيخ لا ينفي ذلك بل يثبته والثاني ان مراده باليقين
في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال ان قال
قائل اذا راينا صنعة علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو
استدلال بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين مأخوذين كقولك هذا البيت مصور وكل
مصور فله مصوّر واما كلي كقولك كل جسم مؤلف من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مؤلِّف فاما
القياس الاول وهو ان هذا البيت مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت مضمون بجهة تبدّل
فيزول الاعتقاد الذي كان انما يصح مع وجوده اليقين الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي واما
المثال الاخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول
المؤلف مؤلف بل ذو مؤلِّف والمؤلِّف علة لوجود ذي المؤلف للجسم وان كان جزء من ذي المؤلف شيء
المؤلف علة المؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المتيقن باليقين
الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون في جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير
اعتبار الكل فان المؤلف شيء وذو المؤلف شيء اخر فان ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف
فمحال ان يكون محمولا على المؤلف الى هنا كلامه وبهذا يظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب اي الممكن اذا

المتوهم المثال للمؤلف
اذ لا يمكن ان يستدل بان هذا
الخ مع كونه ذا المؤلف كما لا يمكن
الاستدلال بان هذا الخ على الخ
وبالعكس لانهما متغايران فقد صرح بذلك الشيخ
في هذا الفصل ايضا حيث قال واعلم ان توسط
المنافي وتبدل المحمول في العلوم لان نفس علمك
بان هذا الخ هو علمك بان له الخ وتشتمل على علمك
بذلك فلا يكون النتيجة اعرف من المقدمة الصغرى
فان لم يكن كذلك بل بحيث يحتاج الى ان يبين ان له الخ
فصورت نفس قولك هذا الخ وامثال هذه
الاشياء اولى ان لا تسمى قياسات
فضلا عن ان يكون براهين فعلم
ان مراد الشيخ في المثال
المذكور ما
ذكرنا
لا ما ظنه
ابن[illegible]

لم يكن محسوسا لم يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل على وجود علة ما مناف لكلام الشيخ لانه صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر في الاشارات بهذه العبارة اعلم انه لا سواء قولك او الوسط علة لوجود الاكبر او معلول له مطلقا وقولك انه وجود علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم ان كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر ومثله المصنف في شرحه بقوله العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف فان الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي ليس باني وهذا الكلام ايضا صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول وبرهان لمي ليس ببرهان اني وقول هذا القائل فقد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس اني لا يجديه بطائل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل بالعكس ثم قال وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما قلنا لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة كان بناء ذلك على ظاهر الامر وما يبدو في بادي الرأي وبعد سطوع الحق من افق البرهان لا اعتداد بامثاله واشار الى اعتبار القيدين جميعا حيث ذكر كلاما بهذه العبارة وقد يحصل من هذا ان البرهان الان يعطي في مواضع يقينا دائما واما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم بل فيما لا سبب له واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم المعلول في نفس الامر كما ان علة له في الذهن ايضا والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن فان قيل علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى ههنا الاول تعين الثاني واذا كان اتصاف عدم العلة بالعلية ايضا في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم ينقسم الى اقسام ثلثة لوازم الماهية وهي ما يكون منشاء لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون المنشاء فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منشاء اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلة في الذهن ما يكون منشاء العلية فيه وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منشاء العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان لم يتحقق الا في الذهن لكن العقل يجرد النظر عن تحققه في الذهن ويحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه

قوله وهي ما يكون منشاء لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه اي لا يكون لخصوص احدهما مدخل فيه وان كان الوجود مطلقا مدخل ضرورة انها لم توجد نحوا من الوجود لم يثبت لها شيء وهذا امر معلوم من المختصرات فضلا عن المطولات ومع هذا توهم بعض المحشين انه يلزم على هذا التفسير ان لا يكون شيء من لوازم الماهية اما حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم المستندة الى الماهية فرع لحصولها فاجاب بان الماهية مستلزمة لحصول لوازمها معها بالقوة وحصولها بالفعل من اسباب اخر وكانه حسب ان لوازم الماهية ما لا مدخل فيه لوجودها اصلا وليت شعري مع ان يكون لازم الماهية بالقوة كيف يلزم عدم حصول اللوازم بالفعل اذ اللازم على هذا التقدير عدم حصولها بالفعل من اللازم ما لم يحصل الماهية لا عدم حصولها بالفعل في مطلق ثم جوابه يقتضي ان يكون جميع العوارض لوازم الماهية لان الماهية يستلزم الاتصاف بها بالقوة ملا جلال قوله والمراد بالعلة في نفس الامر الى قوله وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل لا يخفى ان لازم الماهية ما يمتنع انفكاكه عن الماهية في الوجود مطلقا بمعنى انه يمتنع وجودها بدون الاتصاف باللازم ولا يلزم ان يكون تعقل الملزوم مستلزما لتعقل اللازم الا ترى ان الزوجية لازمة لماهية الاربعة ولا يلزم من تعقل الاربعة تعقلها وكذا تساوي الزوايا للقائمتين بالنسبة الى المثلث فاندفع ما توهمه بعض الفضلاء من ان علية عدم العلة ليس من لوازم الماهية ... ان معنى لازم الوجود الخارجي ما لا ينفك الماهية عنها في الوجود الخارجي عن الاتصاف به سواء كان موجودا في الخارج اولا كالتناهي والانقطاع فانها لازمان للجسم في الوجود الخارجي مع عدم وجودها فيه فاستقم كما امرت ملا جلال

والعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المع
بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا تتعاكس في العموم والخصوص
عدما يعني كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلق بحسب التحقق كالحيوة والنطق مثلا فان وجود الاعم
منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص
وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا اقول من حمل العموم والخصوص على
العموم والخصوص في الصدق لا في الوجود يحتاج الى التكلف في تصحيح قوله وجودا وعدما وتغير
المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض بعضهم
على ما ذكروا بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها اعم من
الانسان ونظايره واعم من نقايضها ايضا فلا يتعاكس فيها العموم في العدم وهو سؤال مشهور للكاتبي
اورده نقضا على تلك المسئلة مذكور مع جوابه في كتب المنطق وقسمة كل منهما الى الحاجة والغنى منفصلة
حقيقية دائرة بين النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما
ان يكون بغير ذلك الشيء او لا والاول هو المحتاج والثاني هو الغني وكذا الكلام في العدم واذا حمل
الوجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره والاول يكون محمولا على ذلك
الشيء ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويعبر عنه بالهلية البسيطة والثاني يكون رابطة بين الشيء وغيره وهذا
الشيء يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويعبر عنه بالهلية المركبة وعلى
التقديرين تثبت مواد ثلث اي يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية ولتلك النسبة
في نفس الامر كيفيات تسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت في انفسها وتسمى جهات ان
اعتبرت في التعقل دالة عليها وثابتة في الرابطة وضبطها هي الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية
نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى
الانسان او لا هذا ولا ذاك فالمادة هي الامكان ككيفية نسبة الكاتب الى الانسان والوجوب
الامتناع يدل على ثابتة ما يقابل النسبة التي هي مجهولة وكذا العدم يعني عدم الشيء ايضا
على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول يكون محمولا والثاني رابطة
وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يجري على المواد الثلث اقول اعلم ان المحمول اذا نسب الى
الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وح تكون القضية موجبة والنسبة
ثبوتية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه واما العدم فح يكون القضية سالبة والنسبة
سلبية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين يثبت في تلك النسبة
مواد ثلث بالبيان المذكور انفا بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون
الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا

فائدة

فانه فى ذكرهما اذ ملاد الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى يكون
سالبة ولا مدخل فى ذلك لخصوصية المحمول انما نفس الوجود او العدم او مفهوم ما غيرهما اللهم الا ان
يقال اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعنى الوجود والعدم لا حاجة الى ما يربطهما بالموضوع والمصنف
خالف اصطلاح القوم من وجهين الاول ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا
للواقع وح يوافق الجهة المادة او غير مطابق وح يتخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف الجهة المادة لاتحادهما
بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها فى انفسها واعتبارها متعلقة والثانى ان المادة
على راى المتاخرين المنطقيين عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا و
على راى قد... ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية فى نفس الامر بل
كيفية النسبة الايجابية فى نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المصنف مخالف لراى
القدماء حيث اثبت المادة فى النسبة السلبية ولراى المتاخرين ايضا حيث خصها بالكيفيات الثلث
اعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التى يبحث عنها فى هذا الفن بعينها هى التى جهات القضايا لكن فى
قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشئ فى نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن فى هذا الفن اريد بها
الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيرد فى كلام المصنف ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب
الوجود ووجوب العدم وكذلك الامتناع وزعم صاحب المواقف انها غيرها والا لكانت لوازم الماهيات
واجبة لذواتها والجواب انه ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود فى انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد
كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالى ثم فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا
الى ذاتها من غير احتياج الى امر اخر وهذا ليس بمحال فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة انما المحال ان
يكون الزوجية واجبة الوجود فى انفسها لا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث فى تعريفها كالبحث
اى البحث فى تعريف هذه الثلثة كالبحث فى تعريف الوجود يعنى كما ان الوجود بديهى والتعريفات
التى ذكروها له بحسب اللفظ اذ فيه دور ظاهر كذلك هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف
معانى هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التى ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب
الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظاهر اذ عرفوا الوجوب اى وجوب المحمول الذى هو الوجود او غيره
للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او عرفوا بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك وعدم
امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كل من الامكان والامتناع وقد تؤخذ هذه
الثلثة ذاتية اى بحسب الذات فيكون القسمة اى قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة
قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا فى الصدق ولا فى الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا
منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة الايجابية
او سلبية لا يخ ذات الموضوع اما ان يقتضى تلك النسبة اولا وعلى الثانى اما ان يقتضى نقيض تلك
النسبة اولا والاول هو الوجوب والثانى هو الامتناع والثالث هو الامكان ويحتمل قسم رابع وهو

وتحقيق
ايجابه فيسمى مادة
الوجوب كحال الحيوان عند
الانسان او يدوم ويجب كذب ايجابه
ويسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا يدوم
ولا يجب احدهما ويسمى مادة الامكان و
هذه الحال لا يختلف بالايجاب
والسلب فان القضية
السالبة
يوجد
لمحمولها
هذه الحال
بعينها فان
محمولها يكون
ممتنعا عند الايجاب
احد الامور المذكورة
وان لم يكن وجب
انتهى كلامه ويمكن ان
يقال معنى كلام المصنف انه
يثبت المواد الثلث فى كل
قضية سواء كانت موجبة
او سالبة وذلك لا ينافى كون
المواد مطلق كيفية النسبة الايجابية
كما ذكره الشيخ ولا كونها فى الموجبة كيفية
النسبة الايجابية وفى السالبة كيفية
النسبة السلبية كما هو راى المتاخرين
ليصح على التقديرين فان قوله وكذا العدم يشعر
بثبوت المواد الثلث على هذا التقدير وهو اعم
من ان يكون هى بعينها المواد الثابتة على التقدير
الاول او غيرها لان المادة الثابتة على تقدير حمل
العدم محمولا غير الثابتة على تقدير حمل الوجود محمولا
بالضرورة فكذا الثابتة على تقدير حمل العدم رابطة لانا
نقول ليس مدلول عبارة المصنف الا ثبوت المواد الثلث
على التقديرات الاربعة واما تغايرها واتحادها فمسكوت عنه
وانما يعلم من خارج وكون الثابت على تقدير محمولية العدم
غير الثابت على تقدير حمل الوجود محمولا لا يدل على كون الثابت
على تقدير حمل العدم ايض غير الثابت على
تقدير حمل الوجود محمولا لاجل ك
قوله والحق انه
اراد الخ
اقول
لعل غرضه ان المتكلمين لا يطلقون عليها الواجب لذاتها وذلك
يدل على ان معناه فى اصطلاحهم مختص بالوجود فى نفسه فانهم اذا

مايكون ذات الموضوع مقتضيا لعين تلك النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا الوجه
ذات الموضوع اما ان لايقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او يقتضيهما معا او يقتضي النسبة دون
نقيضها او بالعكس مضمحل بادي النظر من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يتضمن المنع عن الآخر
والمنع عن الاخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف ولايخرج ذلك
عن كونه حصرا عقليا يجزم العقل فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان حصل انما يحتاج الى امر
خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك حصرا مقطوعا به بلا ريبة وكونه بديهيا
صرفا لا يتم فان قيل معنى هذا الواجب مايكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء
ان لايكون ذات الباري تعالى واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي نفسه والا
لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود
الثاني صفة للوجود وهو ان لايكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات
الباري تعالى واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة
حقيقية لا تخرج منها لان الذات اما ان يقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات الباري تعالى لو
لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخيرين لامتناع الخلو تعالى عن ذلك
علوا كبيرا قلنا هذا قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا فيما له ذات مغاير لوجوده وذات
الباري تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده
وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات الباري تعالى من القسم الاول فاي شيء
يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات
الشفا حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر
بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان
يكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعني ما
يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادي الراي لكن التحقيق يقتضي امتناعه
ومايقال ان الوجود الذي هو عين ذات الباري هو وجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره
فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته
فليس بشيء لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا لا ان يقتضي كونه فردا من افراد
الوجود فان الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما والممكن ما لا
يقتضي ذاته كونه معدوما ولا كونه موجودا فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده
لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون
عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما
كاجتماع النقيضين وشريك الباري مثلا في قسم الممكن اذ لا مجال لقسم اخر لا يقال نختار ان الواجب ما

ذاته اعم الوجود من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما الا انا نقول قد عرفت ان هذه المفهومات الثلثة اعني الوجوب والامكان والامتناع جهات في قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص يفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما مفسر بالتجرد بمعنى استغنائه عن الغير والثاني مفسر بالذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذلك لا يقال مراده ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري يقتضي الوجود المطلق فان ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لانه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات الباري موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه فلما لان الباري على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فح يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص ح يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات الباري عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري تع في اعلى مراتب الموجودية ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهي هذه مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور ح والتصور ممكن وهذه حال واجب الوجود تع على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود

قوله يلزم ح ان يكون ذات الباري تع موجودا بوجودين اقول لا يخفى عليك بعدما سبق ان ذات واجب الوجود تع موجود بذاته بمعنى ان حقيقته المتشخصة بذاتها عين الوجود الخاص القائم بذاته بحيث لا يمكن العقل تحليله الى شيء ووجود بل هو وجود بحت باعتبار موجود بحت باعتبار اخر كما ان غيره من الاشياء كما لا يمكن تحليله ايضا الى ماهية وتشخص فرد موجود بذاته متشخص بذاته ليس هناك الا هوية بسيطة يعبر عنها في الاعتبار الاول بالماهية وفي الاعتبار الثاني بالتشخص كذلك هو باعتبار انه ترتب عليه الاثار موجود باعتبار انه بذاته منشا لذلك الترتب وجود كما انه باعتبار انه يمتنع فرض الشركة فيه متعين وباعتبار ان ذاته منشا ذلك الامتناع تعين وباعتبار مثل ذلك وسائر صفاته مثلا هو باعتبار انكشاف الاشياء عالم وباعتبار ان ذاته منشا ذلك الانكشاف علم وكذا القدرة والارادة والى مثل هذا اشار الشيخ ابو نصر في تعليقاته حيث قال واجب الوجود علم لكنه مع ذلك لا يقتضي ان يكون ذاته تم علم باعتبار وقدرة باعتبار وكذا الان شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة حتى يلزم التركيب في ذاته ولا ان في شيئا منه شيئا اخر فيه قدرة حتى يلزم التكثر في صفاته الحقيقية ما قال قوله لا مزيد عليها اقول لان ههنا احتمال اخر وهو ان يكون الوجود جزء منه لانا نقول المقسم هو مرتبة الوجود والوحدة معتبرة في هذا التقسيم ومرتبة الوجود والذي ذكرتم مرتبة مركبة من مرتبتين فان مرتبة احد جزئيه انه عين الوجود ومرتبة الجزء الاخر لا تخلو من القسمين الاخرين فيخرج عن المقسم بقيد الوحدة فتامل لا ملا لدة رحمه الله عليه

هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال فلا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد توضيح لما صور في المراتب الثلث في الموجودية فاستوضح الحال فيما نورده في هذا المثال وهو ان مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلث ايضا الاولى المضيء بالغير اي الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض الذي استضاء بمقابلة الشمس فهنا مضيء وضوء يغايره وشيء ثالث افاده الضوء الثانية المضيء بالذات بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضائه لضوئه فهذا المضيء له ذات وضوء يغاير ذاته الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان مضيء المضيء كما يتبادر اليه الاوهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم نرد به انه قام به ضوء اخر فصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا لكل واحد من المضيء بغيره والمضيء بضوء هو غيره اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد عليه فانه بالظهور في الضوء اقوى واكمل فانه بذاته ظاهر ولا اخفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب قابلية الظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في الامور المحسوسة فقس عليها حالها في الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان واجب الوجود تعالى يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها يعني لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلث الى الاخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات ويتصف الذات بالاخر مكانه فيصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول وقد يؤخذ الاولان اي الوجوب والامتناع باعتبار الغير وح يكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم فيها دون الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات ويمكن انقلابهما اذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما بالغير في الممكنات اذ الامكان لازم الممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتي واحد الباقيين واقول انت خبير بان هذه القسمة المثلثة يكون قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب فان الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فانا اذا قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك الباري تعالى موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري السلب عنه وكل منهما يصدق على الاخر

قوله ولا يخفى على ذي مسكة الى قوله التي هي حال الواجب اقول في تقريره بانه يكون وجود الواجب عينه وتحقيق انه ليس وجود الممكنات ١٤٢ عينها بهذا المعنى عينها فان العقل يحللها الى ماهية ووجود ذلك يشك في وجودها بعد تصوره بالكنه ولا ينافي ذلك عدم زيادة الوجود عليها في الخارج كما لا يخفى فظهر كون هذه المرتبة اعلى في الموجودية ملا جلال

قوله اقول وانت خبير بان هذه القسمة الثلثة يكون قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه اقول يمكن حمل القسمة على الترديد كما هو الظاهر من وصفها بمنع الخلو قوله في الممكنات اذ لو كان مراده التقسيم تعالى في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد لا يتيقن فيكون ترديد الشيء بين نفسه وغيره ولانا نقول مراده الخ الترديد في الماهيات الممكنة يكون على سبيل منع الخلو ولا يلزم ان يؤخذ بعنوان الامكان ملا جلال رحمه الله

انما تقابلا في الصناف اليه يعني اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس فح يصدق كل منهما على الآخر قيل مراده تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وكل ما هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود وكذا كل ما هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الآخر كان يقي وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الآن يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للآخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وهاتان النسبتان متغايرتان ذاتا فكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان ويتحاكيان اقول لم يرد به تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما وصفان لذات واحدة متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة اوليائه لم يقل هذا الحمل الذي يصح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف فيتم الضرورة الاخرى يعني ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص تمكن الوجود بالامكان العامي اعم من الواجب والممكن الوجود بالامكان الخاصي وممكن العدم بالامكان العامي اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاصي قيل اراد بعموم الامكان اما عموم ما اشتق منه كما مر واما العموم بحسب التحقق لما بينا آنفا من امتناع الحمل بين تلك الكيفيات اقول يغنيه ايضا ما مر من الكلام وانما نسب الى العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود ومما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم ومما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا للضرورة للطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب والحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان فكان هذا امكانا خاصيا وتدعى خاصا والاول عاما ايضا لكونه اعم منه مطلقا وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف بهذا الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي او الحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجودها وعدمه واظهار الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن لنا بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فان لا يتعين انه يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد الطرفين في ذلك الزمان موقوف على صنوره ولانه لا تعين هنالك بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل يجب بها ويمتنع بدونها فان انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون

قوله لم يرد تصادق الوجوب المطلق اقول فيه بحث اما اولا فلانه اذا تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين بالاضافة الى ذات واحدة كما قرره لزم تصادق الوجوب والامتناع المطلق ضرورة ان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق على المطلق في الجملة وربما يجاب بان مراده نفي تصادقهما على سبيل الحمل المعتبر في القضية الطبيعية وهو غير لازم من تصادق المقيدين والكلي ان تصادق المقيدين انما هو على طريق الحمل المعتبر في الطبيعية بل بالحمل المتعارف فلا فرق وقد يجاب بان مراده نفي التصادق الكلي في المطلقين واثباته في المقيدين فحاصل كلامه انه لم يرد ان مطلق مفهوم احدهما صادق على مطلق مفهوم الآخر كليا بل انما هو تصادقهما كليا اذا اخذا مقيدين بالاضافة الى ذات واحدة كما في المثال المذكور فان القيام عند وجود مجيء عمرو زيد مثلا يصدق عليه انه بالنسبة الى العمرو اكرام وبالنسبة الى اوليائه اهانة فان معنى الاكرام هو الفعل المنبئ عن هوان متعلقه والقيام المذكور دال على اكرامه عمرو وهوان وليه فيكون اكراما بالنسبة الى العمرو واهانة بالنسبة الى الولي وانت خبير بان التصادق الكلي في المطلقين لازم من تصادق الكلي في المقيدين لانه اذا كان كل وجوب وجود ماهية امتناع عدم وبالعكس فلا فرق في ذلك بين المطلقين والمقيدين ثم لا يخفى ان التصادق في مثالنا لا يتوقف على الاضافة الى ذات واحدة فان تعظيم زيد قد يكون اهانة عمرو ونحو ذلك المتعاديين ... الآخر ولنا

ثانيا فلما تبين من ان ذلك انما يعتبر في محل النزاع اذا كان ... ربما يكون بطريق المسامحة فان قيل كلام الشارح منع وما ذكره من المثال سند فالكلام عليه غير مفيد قلنا ان نقول بل كلام السيد السند منع وما ذكره في صورة الدليل سند والامر فيه

هو عينه اى الذى وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود مغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود
عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال فلا يخفى على ذى مسكة ان لا مرتبة فى الموجودية اقوى من هذه المرتبة
الثالثة التى هى حال الواجب تعالى عند جماعة ذوى بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد
توضيح لما صور فى المراتب الثلث فى الموجودية فاستوضح الحال فيما نورده فى هذا المثال وهو
ان مراتب المضئ فى كونه مضيئا ثلث الاولى المضئ بالغير اى الذى استفاد ضوءه من غيره كوجه
الارض الذى استضاء بمقابلة الشمس فهنا مضئ وضوء يغايره وشئ ثالث افاده الضوء الثانية المضئ
بالذات بضوء هو غيره اى الذى يقتضى ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضائه
لضوئه فهذا المضئ له ذات وضوء يغاير ذاته الثالثة المضئ بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه
مضئ بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور فى كون الشئ مضيئا فان قيل كيف يوصف
الضوء بانه مضئ مع ان مضئ المضئ كما يتبادر الى الاوهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذى
يتبادر الى العامة وقد وضع له لفظ المضئ فى اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضئ بذاته لم نرد
به انه قام به ضوء اخر فصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا ولكل واحد من المضئ
بغيره والمضئ بضوء هو غيره اعنى الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء فى نفسه بحسب ذاته
لا بامر زائد عليه فانه بل الظهور فى الضوء اقوى واكمل فانه بذاته ظاهر ومظهر لغيره
على حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث فى الامور المحسوسة فقس عليها
حالها فى الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان واجب الوجود تعالى يجب ان
يكون فى اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها يعنى لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلث
الى الاخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات ويتصف الذات بالاخر مكانه فيصير الواجب بالذات مثلا
ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول وقد يؤخذ الاولان اى الوجوب والامتناع
باعتبار الغير وح يكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما فى ذات واحدة اجتماع الوجود و
العدم فيه دون الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات ويمكن انقلابهما اذ الواجب
بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة
الخلو بين الثلثة اى الامكان الذاتى والوجوب والامتناع كليهما بالغير فى الممكنات اذ الامكان لازم الممكن
مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز
الجمع بين الامكان الذاتى واحد الباقيين واقول انت خبير بان هذه القسمة المثلثة يكون قسمة الشئ الى
نفسه والى قسيمه ويشترك الوجوب والامتناع فى اسم الضرورة وان اختلفا فى السلب والايجاب فان
الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع
فانا اذا قلنا ذات البارى تعالى موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود ضرورى الثبوت له واذا قلنا شريك
البارى تعالى موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضرورى السلب عنه وكل منهما يصدق على الاخر

قوله
فلا يخفى على ذى
مسكة الى قوله التى هى حال
الواجب اقول فى تقريره بانه مبنى كون
وجود الواجب عينه وتحقيق انه ليس وجود الممكنات ١٤٢
عينها بهذا المعنى عينها فان العقل يحللها الى ماهية ووجود
ذلك يشك فى وجوده بعد تصوره بالكنه ولا ينافى
ذلك عدم زيادة الوجود عليها فى الخارج
كما لا يخفى فظهر كون هذه المرتبة
اعلى فى الموجودية
ملا جلال
قوله اقول
وانت خبير
بان هذه
القسمة المثلثة
يكون قسمة الشئ
الى نفسه والى قسيمه
اقول يمكن حمل القسمة
على الترديد كما هو الظاهر
من وصفها بمنع الخلو
قوله فى الممكنات اذ لو كان
مراده التقسيم تعالى فى الممكن
لان التقسيم للمفهوم لا للافراد
لا يق فيكون ترديد الشئ بين
نفسه وغيره لانا نقول مراده ان
الترديد فى الماهيات الممكنة يكون على
سبيل منع الخلو ولا يلزم ان يؤخذ بعنوان
الامكان ملا جلال رحمه الله

انا تقابلا في المضاف اليه يعني اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس فحينئذ يصدق كل منهما على الاخر فيل مراده تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وكل ما هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود وكذا كل ما هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للاخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وهاتان النسبتان متغايرتان فكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان وبهذا كان اقول لم يرد به تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما وصفان لذات واحدة متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة اوليائه لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف فيعم الضرورة الاخرى يعني ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص فممكن الوجود بالامكان العام اعم من الواجب والممكن الوجود بالامكان الخاص وممكن العدم بالامكان العام اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاص قيل اراد بعموم الامكان اما عموم ما اشتق منه كما مر ولما العموم بحسب التحقق لما بينا انفا من امتناع الحمل بين تلك الكيفيات اقول عليه ايضا ما مر من الكلام وانما نسب الى العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود ومما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم ومما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا للضرورة للطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب والحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاميا لكونه اعم منه مطلقا وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف بهذا الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي او الحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده او عدمه واظهار الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن لنا تعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فان لا يتعين انه يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد الطرفين في ذلك الزمان موقوف على حضوره ولانه لا تعين هناك بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل تجب بها وتمتنع بدونها فان انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون

الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في زمان الحال فان الشيء اذا كان موجودا في الحال لكان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا تنافي امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو اوجب الوجود في الحال ضرورة وجوده في الاستقبال لاوجب العدم في الحال ضرورة عدمه في الاستقبال فلا يكون ممكنا صرفا فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا لانه ممكن في جانبي الوجود والعدم اونقول كما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين واشار المصنف الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قيل الظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محذور والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدق هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود ومبنى هذا الكلام على ان كلا من الوجوب والامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا بوجود منه بعض الجزئيات كما في ساير الكليات الوجودية نعم لا استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم محذور نعم لو لم يصدق الشيء الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر هنا كذلك لصدقها على الموجود ايضا فان الواجب يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واستحالة التسلسل يعني لو كان هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف ماهياتها بوجوداتها الخ على احد هذه الامور وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال وفيه نظر لانه انما يلزم التسلسل ان لو كانت هذه الامور الثلثة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا نختار ان الوجوب موجود قولكم اتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور قلنا نختار ان اتصاف ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهي ان تكون كلما نوعه اي يكون اي فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام مقوله محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا وننقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة

قوله واعترض عليه المراد بالصدق صدقها حملها اشتقاقا على المعدوم لا كونه ممكن الوجود اذ لو كان ممكنا لم يكن اتصاف المعدوم به لان الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود انما يجد لوجوده في الموصوف ووجوده فيه فرع وجوده وقد فرض معدوما كيف ولو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدومات متصفة بالسواد والبياض وغيرهما من الامور المتحققة وهو ظاهر البطلان كما سيذكره الشارح في شرح قوله لزم امكان الواجب لا يقال ما ذكره الشارح هو اتصاف الموجود بالسواد المعدوم وهو ظاهر البطلان وما نحن فيه هو اتصاف المعدوم بالسواد المعدوم ولا استحالة كما سبق من الشارح في بحث ثبوت المعدوم لانا نقول ما ذكره هو ان الزام اتصاف المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة ليس بسفسطة حتى يستغني عن البرهان في ابطاله فلما قام البرهان على امتناع ثبوت المعدومات ظهر بطلانه وايضا الاتصاف المعروض ههنا انما هو على وجه لا يظهر اثاره كما في اتصاف المتخيل بالصفات المتخيلة وكلامنا في ان المعدوم لا يجوز ان يتصف بها اتصافا يكون مظهر الاثار كاتصاف الموجود بعلته من غير تفاوت في الاتصاف فان اتصاف المعدومات والموجودات بالامكان سواء ليس غير تفاوت اصلا كما يشهد به البديهة وسيجيء ما يقرره ملا جلال

قلت ان اريد بالممكن الذاتي بالمعنى الذي احد الاقسام الثلثة الى الاخر فانه لو كان ممكن بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات او ممتنع بالذات

لم الحصر والاقسام باسرها باطلة والا يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فظاهر

اما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عنه

ارتفع عنه امكانه فلا يكون ممكنا بالذات بل واجبا او ممتنعا بالذات ويلزم الانقلاب اقول فيه بحث لانه لا يلزم

من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير بل انما يلزم من ارتفاع الغير ولعل ذلك لا يرتفع فلا

يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يقال يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن

بذلك الغير فيجوز الانقلاب لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا

يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب قيل لو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه

الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته اقول فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس

الى ذات واحد لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتامل الصادق فالصواب ان يقال ما ثبت للشيء نظرا

الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور

ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك

الاستواء بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بالتامل الصادق فان قيل لم لم تلزم من طريان الوجوب والامتناع

بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب

قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احدهما فيه

فوجب وامتنع به لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتضى

الوجود بالذات فلو طرء عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان واذا لم يبق

الوجود واجبا تعذر المقتضا فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون

الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير

فيجوز زواله بالذات بسبب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي

فلو طرء عليه لزال الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير

فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما عليه زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول الحق انه ان اريد

بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود الماهية ولا عدمها كما ان

الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي

الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير زوالهما حتى يلزم الانقلاب فان

عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية لوجود نفسها بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت وجودها

يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير

وكذا عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية عدم نفسها بل الماهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا

يقتضيه غيرها والا لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام في اجتماعهما

مع الامكان الذاتي فنفصل ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا فلا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي
لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير
الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير
او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فح يكون ممتنعا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير
تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانه لا
سترة فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات
لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لزوم توارد العلتين على المعلول الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود
والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية وعلتها يثبت ما
بالغير اي الوجوب والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي هي لا ماخوذة مع وجودها
ولا ماخوذة مع عدمها وكذا غيرها ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان امكان نسبة بين الماهية من حيث هي
وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها ح يكون الى الوجود بالامتناع لا بالامكان
ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت مع وجود علتها كانت واجبة ما
دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة
معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما وجوب
بالغير وكل معدوم ممكن محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان
الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه انفا وكل ممكن العروض ممكن ذاتي اي كما
ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك
الامكان اما امكان وجود الشيء في نفسه وامكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء اخر فهو
ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب
الوجود في حد ذاته لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شيء لاخر فرع لامكان وجوده
في نفسه اقول هذا مخالف لما تقرر من ان وجود شيء لاخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء
فيه فان العمى مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود لاخر ممكن
الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن
ان يقال ليس مراد المص بممكن العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء اخر على انه وجد وكان بل هو ممكن الحلول في
شيء اخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود
في ذاته ممكن الوجود لشيء اخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته وممتنع الوجود لغيره كالمفارقات
فانها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول
الصور في هيولياتها لانها مجردة واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة
وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان اي علة افتقار الممكن الى المؤثر

قوله وان اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان

قوله
وعند اعتبارهما
اي الوجود والعدم بالنظر
اليهما اقول فيه بحث لانه قد صرح انفا
بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا
شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود
وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا يخ عنه تعقيبه
تعليقه فيلزم ان يكون الواجب بالذات
واجبا بالغير وهو باطل
قوله
معروضها
بالغير بها
ممكن فلا بد من
تخصيصها بالغير
بان يقال انا نقطع
او حيث علم بالبديهة
للامكان والذاتي ظهر
وكيف لا والذاتي لو لم
يكن بالغير فذلك انه ليس
بالذات لزم الواسطة بين
الذاتي والغيري وهو باطل
قوله ولا حلول الصورة في هيولياتها
اقول البرهان انما قام على وجود
جواهر مجردة عن المادة الجسمانية
عن مطلق المحل اذ لم يقم برهان على امتناع
حلول تلك الجواهر بعضها في بعض بل
ذلك محتمل كما هو المشهور وسينقله
الشارح عن الامام في تقسيم الجواهر فالتجرد
لا ينافي حلولها في المحل مطلقا والا لانحصر
هيولى والاجسام فانها ممكنة في ذاتها غير ممكنة
الحلول في غيرها وكذا المحل الاخير والمركب من
الحال والمحل في الجواهر المجردة على تقدير جواز
الحلول فيها وسيجيء لهذا المقام تحقيق
فانتظره
رحمة الله عليه
مم

ما ذا فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الامكان مع الحدوث
شطرا وقيل شرطا واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشيء بحيث يتساوى طرفا
وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر وهو
العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا آخر غير هذا التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا
يتوهمن من هذا الكلام ان المقصود اثبات ان الامكان علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها بحسب
نفس الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار
واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول آخر لها والجواب انه يجب العلم بان الاوسط
ملزوم للاكبر اي اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح لان
يستدل بوجوده على وجود واحد من علله واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الآخر فانما يعلم
كونه ملزوما للآخر بعد ان يعلم انه صدر عن علة الآخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة فيجوز ان يصدر
احدهما عن علة والآخر عن علة اخرى وح لا لزوم بينهما لا يقال بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة
على المعلول لا باحد المعلولين على الآخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج
الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا بالبعض الآخر البين لزومه فنقرر ان مجرد العلم بوجود احد
المعلولين من غير انضمام امر آخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول آخر لكن مجرد العلم بالامكان يستلزم العلم
بالافتقار فعلمنا انهما ليسا معلولي علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن انما هو لامكانه او لحدوثه
على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه
العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا اقول الاولى في اثبات هذا المطلب
ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن يتساوى طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه المتساويين على
الآخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل هو مركوز في طبائع
البهائم ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب هذا الترتيب العقلي الذي هو مؤدي لفظ الفاء بين الامكان
والحاجة هو المراد بالعلية في نفس الامر فالامكان علة للحاجة في نفس الامر وقد يتصور وجود الحادث ولا
يطلبهما اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا
اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم
بافتقاره الى المؤثر ما لم نلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب بالذات وان كان محالا لحكم باستغنائه
عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال المذاهب المخالفين باسرها وتقريره ان
الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر
عن الحاجة لان الشيء ما لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متاخرة عن علتها فلزم
تقدم كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا لها تقدمه على نفسه بمراتب ربع على التقدير الاول والثالث وخمس على
الثاني لان جزء العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار

قوله
فانا نقول قد يكون
لزوم بعض المعلولات لعللها
قوله الظ ان يبدل اللزوم بالاستلزام
لان الاستدلال بالمعلول على العلة يتوقف على استلزامه
لها لا لزومها لها كما لا يخفى ثم اقول اذا جاز كون
بعض المعلولات مستلزما لعللها
لزوما بينا فيستلزم العلم
بذلك
البعض من
غير ضميمة
العلم بتحقق
العلة فيجوز ان
يكون الامكان معلولا
للافتقار ومستلزما له
باللزوم البين فيستلزم
العلم به العلم بالافتقار
فلا يتم الاستدلال على كون
الامكان علة للافتقار بما ذكره
ملا جلال   قوله ولذلك تنفر
من صوت الخشب فانه يدل على
انه ارتكز في طبعها ان حدوث الصوت
المخصوص لا يكون بدون مرجح يقتضي
وجوده وهو الخشب اذ لو جاز عندها
ترجح احد المتساويين بدون مرجح لجاز
وجود ذلك الصوت بدون الخشب بل بدون
ما يقتضيه مطلقا فلا يستلزم وجود الصوت
وجود العلة فلا تنفر ملا جلال   قوله فان عورض
بان الامكان اقول الظ ان يقول نوقض فانه
لا يدل على نقيض هذا المدعى بل على نقيض مدعى آخر
لهم فالدليل جار فيه مع تخلف المدعى عنه هم ملا جلال
قوله واجيب بان الامكان اقول الحقيقة ان الحدوث
كيفية النسبة الفعلية فيتاخر عن الاتصاف بالفعل
بخلاف الامكان فانه كيفية النسبة مطلقا فان
قلت النسبة الفعلية ايضا ممكنة قلت نعم
لكن يتوقف اتصافها بالامكان
على تحققها بالفعل
بخلاف
اتصافها
بالحدوث
ملا جلال رح

٤٢

متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك في تاخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال وجد فحدث بذلك يتم المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا اولا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الاخر رجحانا ناشيا عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب او الامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع اقول لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لنا فانه مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الاخر فاما لا لسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيزول ما بالذات وهو ممتنع واعترض عليه اما اولا فبان قيل المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منته الى حد الوجوب مع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب او الامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوده مع التفات الى غيره وهو الرجحان الناشي من الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدءا لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه بذاته لا يقدح في ذلك نعم لو لم تكن مستندة اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فقد اريد به غير يكون الالتفات اليه قادحا في كون الذات مبدءا لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما يكون كذلك فهو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اه واما ثانيا فبان قيل ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد اذ لا بد من احتياجهما الى سبب ذلك تم وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اه فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو مح لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن

قوله واما الحدوث فلا يوصف به الماهية اقول هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة للحاجة فلا يستبعد ان نقول عاقل اما لو ارادوا ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية لا تتاخر عن الوجود فلا يلزمهم تقدم الشيء على نفسه وما قيل من انه اذا فسر الحدوث بذلك يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا هف فاقول بانه مدفوع انه انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة

ولا فساد

فيه ولا يتوهم ان

ذلك الاصطلاح جديد بلا سابقة

في المعنى الاصطلاحي نظير ذلك ان قدماء الحكماء فسروا الجوهر بالموجود لا في موضوع ثم فسر المتاخرون مفهوم الموجود لا في موضوع بما هو بحيث لو وجد لكان لا في موضوع وليس هذا اصطلاحا جديدا في الموجود لا علال عليه الام

قوله لكنه لا يجوز لنا اقول هذا انما

يتم اذا كان

اقتضاء الذات

رجحان الطرف الراجح على

سبيل الوجوب واما اذا

كان اقتضائه على سبيل

الرجحان ايضا فلا الخصم

لا يسلم ان ما هنا في ما يقتضيه

ذات الممكن اولوية ممتنع بالنظر

اليه فان اصل النزاع انما هو في

جواز اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين

مع عدم اعتبار امتناع الطرف الاخر

فيقول الخصم لم لا يجوز ان يكون اقتضائه

تلك الاولوية على سبيل الاولوية وهكذا

فيقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجوح

في شيء من تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن لا

ينافي اقتضاء ذاته رجحان الطرف الاخر لان

الطرف الراجح في كل مرتبة من تلك المراتب راجح

بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا ينافيه جواز وقوع

الطرف المرجوح جوازا مرجوحا فتامل واقول في

اثبات هذا المطلوب ان ما يقتضي رجحان طرف وهو

بعينه يقتضي مرجوحية الطرف المقابل للتقابل بين الا

الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته يستلزم امتناعه لا

متناع ترجح المرجوح وامتناعها

يستلزم وجوب

الطرف

الا ان لما عرفت في الطبقات فتدبر ملا جلال

[illegible]

واجبة بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات
كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مر واجيب بان الطرف المرجوح اذا
كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا
تكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه واقول انت خبير بان هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض
وتغيير للدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببه
ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف
المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح
بالنظر الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف الاول فيجوز ان يزول ما كان مقتضيا
لذات الممكن هف ثم لو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الاخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان
لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخلو اما ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح او لا فان امتنع يلزم خلاف
المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات
الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح على الاخر لذاته فرضا محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان
كافيا وايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منته اليه وان لم يجب بل امكن
فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجح احد المتساويين
على الاخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر اخر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه
كذلك هف وانما ثبت ان الاولوية في طرف الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يفتقر ثبوت تلك الاولوية ولا هيئات نفيها
اذ المقصود من نفيها وقوع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشية من ذاته من غير احتياج الى
غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لما جوزتم ان يكون الامر
الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف
الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود
فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما يقال من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها
فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا مدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه
مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون لعدم اثر
الموجود انما المستحيل ان يكون للوجود اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل
ما لم يجب لم يقع لان فرضها لا يحيل الطرف المقابل يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يحيل وقوع الطرف
المرجوح محالا لما مر انفا من انه لو وجب وقوع الطرف الاولى لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية بل وجوبا وانما
امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها
اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان وقوعه
لامر اخر لم يوجد في الزمان الاخر فاما ان يجتمع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وح ثبت ما ادعيناه

من انه لا یکفی الاولویة فی وقوع الممکن ما لم یجب لم یقع او لا یجب بل یصیر اولی ونقلنا الکلام الی تلک الاولویة فلابد
من الانتهاء الی الوجوب لئلا یلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه وجوب ولا من علته فوقه والمراد
السبق الذاتی لا الزمانی فلا یلزم اتصاف المهیة بوجوب الوجود حال کونها معدومة کیف وهی فی تلک الحالة
متصفة بالغیر واذا وجد الممکن او عدم یکتسب بسبب کونه موجودا او معدوما وجوبا آخر یسمی الوجوب اللاحق
والضرورة بشرط المحمول لان کل ممکن موجود یجب وجوده بشرط کونه معدوما لا یخلو عنه ای عن هذا الوجوب
قضیة فعلیة فان کل قضیة فعلیة یلحقها الضرورة بشرط المحمول واذا دبالوجوب ههنا ما هو اعم من وجوب الوجود
ووجوب العدم فیشمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق ایضا والامکان لازم لمهیة الممکن والا لجاز انفکاکه
عنها وعند الانفکاک یجب لمهیة او یمتنع فیلزم الانقلاب ووجوب الفعلیات یعنی الوجوب اللاحق فی
الممکنات اذ المقصود بیان ان الوجوب اللاحق لا ینافی الامکان الذاتی بل الممکن مع وجوبه اللاحق باق علی طبیعته
امکانه فانه نفی ما قیل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضیة فعلیة ولا تخلو فعلیته عن الوجوب اللاحق فههنا
وجوب لاحق مع انه لا ینافی جواز العدم یقال ان جواز العدم هذا یشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب
الوجود لا تعم کما ذکرنا انفا وان حمل جواز العدم علی جواز عدم الوجوب یکون قوله ولکن وجوب الفعلیات
بلازم لمهیة الممکن تکرارا ونسبة الوجوب الی الامکان نسبة التمام الی النقص لان الوجوب تاکد الوجود وفوته
والامکان ضعف فیه والاستعداد ویسمی الامکان الاستعدادی والامکان الوقوعی ایضا وهو عبارة
عن التهیؤ للکمال بتحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب
من الحصول والبعد عنه بناء علی حصول الکثیر مما لابد منه او القلیل فان استعداد النطفة للانسانیة اضعف
من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنین للکتابة اضعف من استعداد الطفل
لها ویعدم بعد الوجود اما بحصول الشیء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ویوجد بعد العدم بتحقق
بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع للمرکبات اراد بها التمثیل لا الحصر فان الحکماء وان ذهبوا
ان الامکان الاستعدادی لا یکون الا لما له مادة وکل مادی مرکب لکن المص سیبطل وغیره الامکان الذاتی
فانه قابل للشدة والضعف کما مر بخلاف الامکان الذاتی ولانه غیر لازم لمهیة الممکن لما مر من انه
یعدم ویوجد بخلاف الامکان الذاتی ولانه قائم بمحل الممکن لا بالممکن فان الامکان الاستعدادی للانسانیة
قائم بمادة النطفة لا بالانسانیة وامکان الکتابة قائم بمادة الجنین لا بالکتابة بخلاف الامکان الذاتی
فانه انما یقوم بمهیة الممکن لا بمحلها ولانه امر متحقق فی الاعیان لانه کیفیة حاصلة للشیء بهیئته ایاه لا
قاصرة الفاعل وجود الحادث فیه کالصورة والعرض ومعه کالنفس بخلاف الذاتی فانه اعتبار عقلی لا
تحقق له فی الاعیان ولانه مقرب الی تاثیر المؤثر وایجاده الحادث بخلاف الذاتی فانه لا یقتضی رجحان الوجود
او العدم بل کلاهما بالنظر الیه علی السواء والوجود ان اخذ غیر مسبوق بالغیر او بالعدم فقدیم والا فحادث
القدم والحدوث صفتان للوجود واما المهیة فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما او قد
یوصف بهما العدم فیقال للعدم الغیر المسبوق بالوجود قدیم والمسبوق حادث ثم کل من القدم والحدوث قد یؤخذ

[illegible]

[illegible] حادث [illegible]

[illegible] واجب [illegible]

[illegible]

[illegible] الأضافي [illegible]

[illegible] ما سواه

[illegible]

عن الموجب بلا اشتراط [illegible]

كانت هي [illegible] البسيط [illegible]

مركب الصادر عن [illegible] المركب [illegible] الموجب [illegible]

[illegible]

وقال صاحب المحاكمات [illegible]

[illegible]

تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام
المص في شرحه للاشارات حيث قال ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود
المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد
وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالنسبة الى الشرط والمتاخر
بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع
المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود
من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى
كلامه اقول وهو غير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر نقول معناه اذا كان
وجود هذا صادرا عن اخر وانما يصدق وجوده عن اخر اذا كان مستجمعا الشرايط التاثير وارتفاع الموانع ولم
يمكن في تاويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لابد منه من وجود الشرايط وارتفاع الموانع
واعلم ان هذين التقدمين اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات
وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وقد يخص المعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم
بالذات والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفا كذلك ومن الافاضل من خص التقدم الذاتي بجزء الشيء مقيسا
الى كله وقال لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتيهما سواء
فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار
الوجود لا باعتبار المهية في نفسها فكانه اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج
اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل البعد كسبق موسى على
عيسى او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه وهي تنقسم الى الحسية كما بين الامام
والماموم والعقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف
السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بما تجعله انت مبدء فقد تبتدئ من المحراب
فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد تبتدئ من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس
حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدء كان الجسم مقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدء فبالعكس
او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم وبالذات اثبت المتكلمون
قسما اخر من السبق مغايرا للوجوه الخمسة المتقدمة كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم
واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها
علة لبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينهما بحسب المهية ولا بحسب تشخصاتها لان الزمان متصل
واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة وما يقال من ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق
يجوز اجتماعهما بل يجب وفي اجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعهما اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة
المعدة فانه سبق العلة غير الفاعل المستقل بالتاثير وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم

يجتمعا مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء
الزمان ترتيب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان ويتسلسل واجيب بانه يجوز ان تكون
بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدء من طرف الماضي وبالعكس ان ابتدء من طرف
المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليس
كذلك اقول السبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض
مبدأ واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فلعله امر خارج عن مفهومه فلم لا يجوز ان يكون عرضا
مفارقا لا يقال السابق ان لم يجامع المسبوق فسبقه سبق زماني لانا نقول لم لا يجوز ان يقول السبق الزماني ايضا
راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد
كان سابقا على زمان وجود عمرو وسبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو
لكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء الى انه عائد
الى السبق الزماني فانه كما مر عبارة عن ان يكون السابق بحيث لا يجامع المسبوق فقبلية لا يجامع القبل معها البعد
هذا المعنى عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض
لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لهما وذلك لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية
الاولوية للزمان وعروضهما لغيره بواسطته فهما يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا
وبالعرض يدل على ذلك انا اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لما قلت انه متقدم عليه فلو
اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة
على هذه اتجه ان يقال لم قلت ان تلك متقدمة اقول وفيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني ح
على هذا لو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يتجه ان يقال لما ذا قلت
انه متقدم عليه لو كان ما ذكروه من عدم اعتبار امر اخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها
سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل معها البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولنا امس متقدم
على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم
لفظ الغد فلو قيل لما ذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لما ذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان
المتاخر وهذا مما يعد سخيفا وكما ان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت
في الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عندما ذكرتم لا يدل عليه
لو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك هو المط كما
لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبني لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى
التقدم الزماني ادعوا تقدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان الزمان حادثا لكان عدمه سابقا على
وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما براسه جوزوا تقدم
عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان

زمان والحصر استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود او لا يجامع فان لم يجامع فهو المتقدم بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما ترتب ولا الاول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما احتياج او لا الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج او لا الاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع اقول وانت خبير بانه يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان فان اعتبر بينهما ترتب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه مضايف للسبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعاني للشيء بالقياس الى اخر عرض للاخر تاخر هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا خفاء في المعية الرتبية سواء كانت عقلية كمفهومين متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة في العموم والخصوص او حسية كما في شخصين متحاذيين ولا في المعية بالشرف وهو ظاهر ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين لشيء واحد فانهما في العلية معا الذات الشيء او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة كامرين اشترطا بشرط واحد فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على راي المتكلمين واذا اختلفت الجهتان على راي الحكماء ولا في المعية الزمانية على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية على راي المتكلمين ففيهما نظر وتامل لان المعية عبارة عن سلب التاخر والتقدم في المعنى نسبة ليس التقدم والتاخر وما قيل من ان المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول اقول فيه ان المتكلمين لا يحصرون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم ومقوليته بالتشكيك اختلفوا في ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند المصنف فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها فما يترتب عليه من الترتب العقلي يكون اولى واكمل وهما اعني السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان اذ يجوز في هذه الثلثة ان يصير السابق فيهما متاخرا وهو هو بعينه بخلاف السبق بالعلية وبالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان وتحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه اي انواع التشكيك وهي اربعة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية والتشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق اخر موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من الاخر كان التاخر الذي هو مضايف للسبق

الاول بالاضافة الى التاخر الذى هو مضايف للسبق الثانى موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعنى كان التاخر الاول اولى بمفهوم التاخر من التاخر الثانى و هكذا الحال فى الاشدية والاقدمية فالاضافة بين السبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة مختلفتين مضايفيهما ايضا متفاوتتين فى ذلك النوع من التشكيك وحيث وجد التفاوت فى مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته لتلك الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم دائما بعارض زمانى اومكانى او غيرهما يعنى اذا نظر الى الماهية من حيث هى هى لم تكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة وانما يعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زمانا كما فى التقدم الزمانى ومكانى كما فى التقدم المكانى وغيرهما من كمال كما فى التقدم بالشرف او حاجة كما فى التقدم بالعلية او بالطبع هذا كله ظاهر انما الاشكال فى القسم السادس اعنى التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروض انما هو لذاته لا لامر خارج والقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان وقد مر انهما قد يوخذان حقيقيين وقد يوخذان اضافيين وقد مر ايضا ان الحقيقى من كل منهما يراد به معنيان احدهما يسمى ذاتيا والاخر زمانيا وقد يتوهم ان الزمان معتبر فى مفهوم الزمانى كما انه معتبر فى مفهوم الاضافى على ما مر من تفسيره فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقى ما يقابل المجازى فان المصنف ذكر لكل من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو المسمى بالزمانى حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منهما الا هذا المعنى والثانى وهو المسمى بالذاتى مجاز لغوى لانه مصطلح اهل الكلام والا تسلسل يعنى لو اعتبر الزمان فى مفهوم الحدوث بان يق هو كون وجود الشى مسبوقا بعدمه فى زمان و فى مفهوم القدم بان يق هو كون وجود الشى مستمرا فى جميع الازمنة الماضية لزم التسلسل لان الزمان اما قديم او حادث لامتناع الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان اخر ويتسلسل ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان فى مفهوم القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى واعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود الشى مسبوقا بعدمه فى زمان وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبر فى مفهوم القدم مسلوبا لا مثبتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال والحدوث الذاتى محقق فقد مر ان الحدوث الذاتى عبارة عن مسبوقية وجود الشى بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته فتحقق الحدوث الذاتى بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء فى بيانه الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشى بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا هو الحدوث الذاتى ورد بان غاية ما ذكروه فى اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثانى الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك

قوله سابقا هو ليس بزمانى قول دقيق حمل كيفية ذكر ما به الخبر بالتحقيق

التشكيك

الاول بهو كان يعرف

يعنى بعيد كان ذا بهو بوجه

قوله لا الاضافيان   قوله لامتناع الخلو عنهما

يعنى ان القدم والحدوث مع امتناع الخلو بين

القديم والحادث الزمانيين لو اعتبر الزمان فيهما لزم التسلسل

واما اذا لم يعتبر قوله فى القدم والحدوث هاهنا

فيعنى لانه لا يمتنع الخلو عنهما

ليلزم ذلك فيهما

فلا يرد ان قياس

الكلام انما هو اذا لم

يعتبر فيها الزمان

اذا اعتبر فلا يكون فيهما

منع الخلو فلا يلزم التسلسل

ولعل الغرض من ذلك

ان كون الزمان حادثا زمانيا

لا يقتضى وجود زمان لعدم

اعتبار الزمان فى القدم والحدوث

الزمانيين ملا جلال   قوله والمراد

والمراد ان اعتباره مثبتا يلزم التسلسل

اقول يمكن ان يجعل القرينة على هذه النية

انا ذكرنا من ان غرضه ان يبين عدم

استلزام حدوث الزمان وقوعه فى زمان

لا كما انه يستلزم قدره عند الخصم ذلك

ملا جلال   قوله فتحقق الحدوث الذاتى

بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان اقول لم يعترف

الحكماء بذلك لان معنى الحدوث عندهم هو

المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا

المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا به لكن

نقلوا المعنى المتعارف من الحدوث الكلية

فكان اطلاق الحدوث عليه

مجرد اصطلاح

ملا جلال

انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب
لارتفاع حاله بحسب القبلية لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع ماله بحسب الذات
دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجدا
لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم
لان القدم صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت
الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم ننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث فيجيء
التسلسل هذا في القدم والحدوث الزمانيين واما الحدوث والقدم الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل
في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا
وهكذا ننقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا
لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم جزء منه وكلما يكون
العدم جزء من مفهومه لا يكون موجودا ولما استشعر الشارح ان يقول القائل انما يلزم من اتصاف شيء بالقدم
والحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل بحاله وان كانا اعتباريين بيان ذلك انه لو اتصف
شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم الذات القديم او
انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محال وكذا نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم
قدم الحادث ولا يرد المناقشة بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشيء بامر في نفسه كما ان الحدوث عبارة
عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس ذلك حدوثا كما ان
لا مسبوقيته به ليس قدما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشيء
لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسمية هذا المعنى بالقدم والحدوث بحسب الاصطلاح
لا دخل له في لزوم التسلسل اذ له ان يقول لو اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به بعدم
الاتصاف واتصف بالقديم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني
يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف بعدم سواء
سمي قدما اولا وكذا الكلام في الحدوث اجاب بانهما ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني لما
كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتهما انما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات
الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار ويصدق القضية المنفصلة الحقيقية منهما في الموجود
فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون دائرا بين النفي والاثبات وكذا يصدق المنفصلة
الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود اذ كل موجود اما واجب بالذات وقد يجب بالغير
على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما تقرر من ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو
فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده من علته والا لم
يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب والا يكون الذاتي جزء من

قوله
لكن لا يمكن اجراؤه
في القدم الذاتي بان يقال لو
وجد القدم الذاتي لكان حادثا ذاتيا لانه
مسبوق بموصوفه فيلزم ان لا يكون موجودا في مرتبة
وجود موصوفه فيكون الموصوف في تلك المرتبة حادثا
ذاتيا هف وانت على ما سبق في تحقيق
الحدوث الذاتي قادر على هذا
اثبات قدير بالاجمال
قوله ولما
يجيء
المناقشة
على عبارة الشرح
الاصفهاني حيث
قال لو كانا عقليين
يلزم الشرح تعيين
ذكرتم واشار بذلك
الى ما ذكره من الدليل على
امتناع وجودهما في الخارج
وهو انهما لو وجدا فالموجود
من القدم اما قديم او حادث
اذ لا واسطة بينهما والثاني باطل
والا يلزم حدوث القدم والاول
يوجب التسلسل وكذا الكلام في الموجود
من الحدوث اما حادث او قديم
والثاني باطل والا يلزم قدم الحادث
والاول يوجب التسلسل فان ذلك لا
يجري على تقدير كونهما عقليين لانه ليس
موجودا في الخارج ليس قديما ولا حادثا
على معناهما الاصطلاحي فلا محيص عنه الا بان
يراد بهما المعنيان وهو مع انه خلاف الاصطلاح
غير الدليل السابق فلا يقع قوله يعين ما ذكرتم موقعه
واراد المناقشة انما اوردنا على ذلك الشرح واجاب
عنها بانه تسامح في مخالفة الاصطلاح و
في اللفظ وهو ما ذكره الشارح

غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا يعني ان للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء كل منها يستلزم امكانه
الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا احتاج الواجب
لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن اقول فيه بحث
لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي
الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في
التحقق الذهني الى جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان شيء مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج
لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا لزم ان للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان
تطابقان ذلك البسيط وانه صح صدده فان مطابقة احدى المتغايرتين له ينافي مطابقة الاخرى له
بديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه يعتبر مطابقته ولا مطابقته
وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني فبانا لا نسلم استحالة ان يكون للبسيط
صورتان كما ذكر وانما جزمك بكونه محالا من بديهة وهمك لالفك بالصور الخيالية كالمنقوش على
الجدار والمتخائل في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية تستحيل مطابقتهما لامر واحد
بسيط فلذلك يتسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية
مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط
مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها لم تستبعد
ان تعقل النفس صورة مطلقة الجنس بخصوصه واخرى لسائقه وهي نوعه واخرى تطابقه وهي جنسه لا يقال
ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في مهية ذلك الشيء لان كل مهية لما سواه مقتضية لا
مكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في مهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن
مشاركا لغيره في مهية من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا
نقول يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان
التوحيد لا ينافي ذلك والثاني انه لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين الثاني ان الواجب لا يكون جزءا
من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء اخر ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع
متحصلا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة
وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر فلا يخلو اما ان يكون الواجب حالا في الاخر او بالعكس و
الاول ممتنع لان الواجب مستغن عن غيره لا يمكن حلوله في غيره والمستغني عن غيره والثاني ايضا ممتنع لانه لو كان
المحل هو الواجب فهو مستغن عن الحال فلا يكون الواجب هو الموضوع والامر الاخر هو العرض فلا يحصل
منهما حقيقة واحدة متحصلة بل غاية ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية واعترض عليه بان كون الحال عرضا
والتركيب اعتباريا انما يلزم لو كان الجزء الحال في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزء
ماديا وحل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي تحلها الصور المنوعة للمواليد الثلث

قوله اقول فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي اقول
الاجزاء العقلية
متغايرة بحسب المفهوم متحدة
بحسب الوجود اما الاول فظ واما الثاني
فلعدم تمايزهما وجودا واحدة ومفهومها اثنان فوجودهما ٥٢
عين ماهيتهما وانه قد ثبت ان الواجب لا ماهية له وراء
الانية كما مر ومعنى ذلك انه شخص بسيط
لا تحلله العقل الى ماهية
وتشخص وانا
الى ماهية
ووجود وانه لو
كان له ماهية
لكنه لم يكن من
حيث هي ماهية
موجودا بل محتاجا
الى امر اخر يحصله
وتشخصه فلا يكون وجوده
عين ماهيته ولو كان هوية
بسيطة ولكنها غير وجوده
لاحتاج في اتصافه بوجوده الى
علة فاما ان يكون علته نفس
الهوية او غيرها وكلاهما محال على
ما فصل في مقامه والحاصل ان وجود
الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء اخر اصلا
سواء كان جزء له او معروضا له وعلى التقدير
وجوده وصفا لغيره ممتنع انه يكون شيء
موجود وكان هذا شانه فهو ممكن كما مر ذكرنا
المقدمات السابقة في كون تحقيق الوجود عين ماهيته
ينفعك جدا ملا جلال
قوله فلا تكثر منها
حقيقة واحدة اقول يمنع ذلك والسند التركيب
من قطع الخشب والهيئة المخصوصة كما هو المشهور
ودعوى انها ماهية اعتبارية مع ان الكلام على السند غير مسموع
لان مبنى ... استغناء الواجب في ذاته عن
المحال كونه عرضا لاستغنى باستغناء العناصر التي
اجزاء المواليد عن الصور الحالة فيها ان يكون
اعراضا وهو خلاف مذهبهم
بل صرحوا بان الجزء
في الصورة
احتياج المحل اليها اما في وجوده او تحصله نوعا كما في صور المواليد
[illegible]
الوجود كما في الاعراض او في التشخص كما في الصور والاخير لا ينافي
وجوب الوجود ظاهر او مبين بما ثبت من
ان تشخص الواجب عينه
ملا جلال

ودعوى الاحتياج او الانفصال بين الاجزاء المادية بغير مسموعة الثالث ان الواجب لا تزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة الصفة تفتقر الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها بالوجود فاما بهذا الوجود فيتقدم الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في هذا الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره في وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نسلم قوله ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نسلم قوله والمفتقر الى الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر اليه عينا خارجيا والوجود من المحمولات الثانية كما تقدم وسياتي انه لا يتوهم ان ذلك هو الوجود المطلق كما في وجوده الخاص لانا نقول لابد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصته ثم على انه ليس من المعقولات الثانية فان قيل مدعاه ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان الموجود خارجيا هو عين ذاته مع انه مقصودهم الاصلي لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى بانتفاء الوجود عينا الا بتحققه مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى الماهية التي يقوم بها يحقق وجوبه ولا يقتضي امكانه كيف لا ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصفنا به الماهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود كان معناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب وقد يلخص بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به فانه في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود وننقل الكلام الى اخر الادلة ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجيء مال بعض محققي المتكلمين ومنهم المصنف الى مذهبهم و اقول يمكن ان يجاب بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة وترجيحها وما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف

قوله اذا كان ذلك اذا كان المفتقر اليه عينا خارجية والوجود من المعقولات الثانية قول

٣ واذا كان الوجود صفة

لذات سواء كان امرا اعتباريا

اعتباريا كان ممكنا باعتبار ثبوته للذات وان لم

يكن ممكنا باعتبار ثبوته في نفسه فلا يرد عليه ما اورده ملا جلال

قوله وايضا افتقار الوجود الى الماهية اقول هذا

بحسب الجليل من النظر وما نرى

اي من ظاهر العبارة

واما على

التحقيق الذي

يحقق وجوبه كون

عين الماهية كما مر

تفصيله ملا جلال

قوله كيف لا ولا معنى لوجوب

الوجود اقول قد عرفت تحقيقه

الحال ملا جلال

قوله المحوج الى السبب هو الامكان

اقول كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك

الشيء واتصاف ذلك الشيء به او كونه هو

ما شئت فسمه يحتاج الى امر لا يستغني عن العلة فان

الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا اما

في كونه امرا اخر فيحتاج الى علة وذلك ظاهر فان توسط

الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع بالذات فاما كونه

شيئا اخر فيحتاج الى سبب بالبديهة ولذلك حكم

الحكماء بان وجوب الواجب عينه حتى يستغني في

عن غيره اذ لو كان غيره فارتباطه به اما ان يكون ناشئا

عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده او

او عن غيره فيلزم افتقار الواجب الى الغير ملا جلال

قوله فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا

اقول اتصاف الاربعة واجب بمعنى الضرورة بشرط

الوجود وهو لا يستلزم الاستغناء

عن العلة بل علة ذات

الاربعة ولما

يجري

يجري ذلك في الوجود لما مر ملا جلال — قوله اذا تمهد هذا فنقول

اقول قد عرفت انه على تقدير كون الوجود غيره لا يكون واجبا

بذاته ملا جلال دواني

بالوجود لان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا يكون آثارا له وانما
يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب
غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما
سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في
الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فتجرد
الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون ممكنا هف واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللا
عروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه بانه ح يحتاج الواجب الى عدم علة العروض
وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هف ويحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود للواجب
هو الواجب نفسه لا غيره الثالث ان الواجب مبدأ الممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون
كل وجود مبدأ لجميع الممكنات وهو مح لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا وان كان
هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد
لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية ومعلوم ان كون الشيء
مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية الرابع ان الواجب مشارك للممكنات في
الوجود ومخالف لها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته الخامس ان كان نفس
الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون
مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح ان يكون جزءا للواجب وبشرط التجرد
لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون
الكون فمح ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه فهو مح
ضرورة امتناع تركب الواجب وخارجا عنه وهو المط لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب و
الجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في ان ذات الواجب
هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على ان
ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب والوجود
المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب
والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس
بمعلوم ايضا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول
الوجود المطلق لا يقتضي العروض ولا اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الواجب الخاص الذي هو عين حقيقة
الواجب فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق و
كذا نقول مبدأ الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك
ان لو كان المبدأ مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص

قوله
ولهذا قال
بعض المحققين صفات
الواجب تعالى لا يكون آثارا له
اقول اذا كان امتناع عدمها لكونها من
لوازم الذات فهي واجبة بغيرها وهو الذات
فانه لو لم يكن الذات لم يكن ومن ههنا علم ان ما ذكره في
معنى اقتضاء ذات الواجب وجوده من ان ذاته
بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود يستلزم
الاقتضاء الذي نفاه لانه اذا
كان الوجود غيره فيكون
وجوب اتصاف
الماهية
الالكونها
بالوجود فيلزم
وجوب اتصاف
كل شيء بالوجود
او لكونها اتصاف
تلك الماهية بالوجود
فيكون منشأ الوجوب
خصوص الماهية ويعود
المحالات لا يقال خصوص
الماهية معتبر في خصوصية
الاتصاف من غير ان يكون
له دخل في منشأية الوجوب
حتى يكون الاتصاف ممكنا واجبا
لذاته لانا نقول لما توقف خصو
صية الاتصاف على خصوصية الما
هية كان وجوبه متوقفا عليه في الجملة
فلا يكون واجبا لذاته فتأمل لا جلال
قوله ويحتاج الواجب الى عدم نفسه
اقول بان عروض الوجود للماهيات
مستند الى الواجب فانه الموجد لها ابتداء
او بواسطة فانتفاء العروض يكون انتفاء
علته وينتهي الى انتفاء الواجب بل الوجه
هو من ليس اذ لو سلم ان علة عروض الوجود
بالفعل للماهيات هو الواجب لكن يجوز ان
يكون علة كونها بحيث لا يكون الا عارضا للما
هيات التي يصلح معروضات له فيكون انتفاء
العروض في الوجود الواجب لانتفاء الماهية التي
يمكن عروضها له فتأمل جلال
دوانى ره

وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات الباري نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان ولا يلزم تعدد
الواجب وانما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والمصنف اجاب عن الوجه الاول واكتفى به لبنائه على
الباطل السادس ان الوجود طبيعة نوعية لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة
النوعية لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر وعلى هذا يبتنى كثير من القواعد كاثبات
الوجود ان اقتضى العروض واللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان
تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق عرضي لا صدق
طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق
مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة فلا يكون الوجود طبيعة نوعية بل تمام حقيقة الوجودات
لوجوب التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركب وجود الواجب
واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى لانا نقول ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على بعض
فلا نم استلزامه نفي ما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي اتصافها وان اريد عدم التشارك
في ذاتي اصلا فلا نم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة وبعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك
في عارض هو مفهوم الكون ثم انا نختار ان جزئياته في العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس و
غيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة منها افراده
المتحققة بحيث يقتضي وجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في
صدق المفهوم الوجود المطلق عليها السابع ان الوجوب لذاته اضافة تقتضي في الواجب
طرفين احدهما الماهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية الوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته
والجواب عنه ما مر من [illegible] اعترض على دليل الحكماء بان الماهية تتقدم على [illegible] اما هنا التقدم
بالوجود فلم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي هي فيتقدم عليه ذاتا لا وجودا
كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة اليه وايضا لو تم ذلك لزم ان لا يكون ماهية الممكن قابلة للوجود
والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخر ما ذكر ثم بين المصنف ان الكلام فيما
يكون مؤثرا في الوجود وبهذا استدل [illegible] تقدمها عليه بالوجود وتاثير الماهية من حيث هي في الوجود
غير معقول فان البديهة حاكمة بانه ما لم يكن الشيء موجودا امتنع ان يكون مبدأ للوجود [illegible]
[illegible] فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلاحظ العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود
لئلا يلزم حصول الحاصل بل عن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود فانه لا بد ان
المفيد للوجود فلو لزم تقدمه عليه بالوجود [illegible] الماهية تقتضي انها
الوجود [illegible] امتناع حصول الحاصل كما في القابل [illegible]
المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ لوجود الغير واجيب
بان التاثير في الايجاد متفرع على وجود المؤثر او بعد فان [illegible] الايجاد فوق مرتبة الوجود [illegible] فلا

مقتضية للمهية بلا اعتبار وجودها لا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها والحاصل انه من فعل شرح
الاشارات ان كلام الناقض مبني على ان الماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يجعل
فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان تكون
في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان
العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار العدم فاذن اتصاف
الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود
وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية
انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها
في العقل فهذا الوجه كان امرا اقول فيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو
فرضنا ان الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية
كما انها قابلة لصفة عقلية فما بين الفرق ووجهه صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب انه ان اريد
بقوله الماهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا ثم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي
ضرورة ان الماهية تتحقق في العقل اولا ثم تعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا
ثم ذلك وانما تكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كاتصاف الجسم بالبياض
وهو ثم وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام اقول هو غير موجه بعد ما اولا فلانه يكون قوله
ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط لغوا محضا لا مدخل له في الجواب واما
ثانيا فلان الناقض يقول لما كان قابلية الماهية للوجود واتصافها به بحسب العقل وكفى لذلك في تقدم
العلة القابلية تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل فليكف في تقدم العلة
الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان ماهية
الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك بين الوجود وسائر
الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول لا يقال كلامنا في ماهية واجب الوجود فنقول ح لو كانت
ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي للزم ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب
متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون عاقلا قبل وجود الوجود وهو محال لانا نقول معنى
تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي
لمعلولها فانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها
الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل تحقق
الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه هذا وقد يهدك
بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشيء الواحد بالشخص فاعلا له لان
ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لا ستحالة ان يكون غير الواجب

فاعلا لوجوده والثاني باطل لما سيجيء من بيان استحالته واجيب بان الاتم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا
وسيجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض
فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان جايز الزوال بالنظر الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف والجواب
ما مر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب ماهية ووجود فان كان
الواجب هو المجموع لزم تركيبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في
تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية فان قيل الوجود الخاص محتاج الى الوجود المطلق
ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك
تحققان احدهما للخاص والاخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الاخر اقول نمنع احتياج الماهية في تحققها الى
الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب
تعالى غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه
الى الغير فهو ممكن الوجود اقول هذا الوجه تلخيص واختصار للوجه السابق كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير
للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها
قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو
في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ
لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب
فلا يكون شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا
عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير له فانه اطناب وتطويل لهذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان
الوجود امر به يكون الشيء موجودا ويصير متحققا وليس كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر وان
قال الوجود والتحقق وكون الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكروه لدل
على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض
مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم
التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الوجود عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى
لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهومه لم يكن
ذات الباري تعالى نفس العدم والا لزم تركيبه مع كونه لزوم معدوما على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا
بان الباري تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق فما
ذكره من الفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري تعالى عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا
خاصا معروضا للتجرد المطلق ولا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم
لكون الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الاخر مواطاة وبمثل هذا تبين لزوم كون
ذات الواجب عين الوجوب عين الايجاد الى غير ذلك من السلوب والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا

من
وجود
العاقل
بالذات
مغاير الوجود
وينسب اليه
الوجود بنسبة
الامور الخارجية
الى معروضاتها
فهو ممكن بخلاف الوجود
الوجود القائم بذاته
كما مر تفصيله بلا ملال
قوله فلا مخلص عن لزوم
كون ذات الواجب عين
كل من التجرد والوجود اقول
انما يلزم ذلك لو كان معنى كون
هذه الاشياء عين الواجب
ان كلا منها كنه ماهيته وكيفيته
عين ما له ان يقول يكون كل من العلم
والقدرة والارادة مع اختلاف مفهوماتها
كنه امر واحد بل مع ذلك انه بذاته مصداق
حمل تلك الاشياء عليه كما مر مجملا وسيجيء مفصلا
انتهى ولا يبعد في ايراد مثل ذلك شيء مما ذكره
ولو كان المراد ما فهم من هذه العبارة لكان مفهوم
الوجود المطلق ابى بان يكون واجبا فكان الوجوب
عين الوجود المطلق المقول بالتشكيك تعالى عن ذلك
ملا جلال عليه الرحمة

٥٨ كبيرا فان نوقش بان المحال هو ان يحتاج الواجب فى وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب فى تحققه او ايجاده
او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بحجة قلنا لا يمكن ان يحتاج الواجب فى وجوبه الى غيره
والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا فى النقض ولزوم الخلف والوجود الخارجى من المحمولات العقلية
اما انه من المحمولات فذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فذلك لامتناع حصوله
فيه اى فى المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضى كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها
وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود فى الخارج والا لكان له وجود اخر موجود فى الخارج ايضا وتسلسل
الموجودات الخارجية وعارض للماهية عند وجودها فى العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من المتقدمين
الحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما
بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا فى الخارج لم يصح منهم الحكم
بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج
بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود اخر لانه هذا الكلام فى مفهوم الوجود المطلق لا فى الوجود الخاص
الذى هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود فى الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فيسقط عنهم ما على عدم
صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلى بانه موجود فى الخارج او ليس بموجود فى الخارج او حكم
بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه فى انه
لا شئ من المفهومات الكلية بموجود فى الخارج اذ لا وجود فى الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص
هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق فى الخارج فرد من افراد الوجود
المطلق اعنى الوجود الواجبى كان للوجود المطلق ما يطابقه فى الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من
المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر ولم يكن فى الاعيان ما يطابقه نعم هذا
الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم
بها اذ لم يقم بها لم يكن تلك الماهيات بتلبسها ... موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون
الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا فى الخارج والا لكان له وجود اخر ولزم
التسلسل وكان قيامه بالماهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية ففيه
تامل وكذا فى قوله وكذا العدم وجهاتهما يعنى الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية
لان عوارض الماهية على ثلثة اقسام فمنها ما يكون عروضه لنفس الماهية فى نفس الامر ولا مدخل لخصوصية
احد وجوديها الخارجى والذهنى فى عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عروضها
للماهية بحسب وجودها الخارجى كالاضاءة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها
الذهنى وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها فى الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها تسمى
معقولات اول والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل
فان هذه عوارض تعرض للمهيات عند وجودها فى العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى

قوله
وايضا لما تحقق
فى الخارج فرد من افراد الو
جود المطلق اقول هذا المفهوم
من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه فى
الاعيان وان كان له من حيثية اخرى مطابق فى العين
فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات فى العقل

امور اخر حكم على تلك المفهومات المعقولة بانها تمام ماهية تلك الامور او جزئها المشترك او المميز او انه
هذا ولا ذاك بل خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين وجزئي لا يصدق على كثيرين الى غيرها للتمثيل
العقل بالاجمال ولا مفهوم الحيوان مثلا ثم يقيسه الى زيد وعمرو وبكر مثلا ويحكم بان هذا المفهوم الموجود
في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية
عرضت لمعقول آخر هو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية اقول ولا كان الوجود الخارجي بالنسبة
الى المهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للمهية من حيث هي على ما سبق بيانه لا للمهية الموجودة في
الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو المهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول
آخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشأ هذا الاشتباه انهم لما رأوا ان اتصاف المهية بالوجود
ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به امر عقلي وان المهية انما تكون قابلة
للوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام المصنف على ما نقلناه من شرحه للاشارات فيلزم من هذا
ان يكون الموصوف بالوجود هو المهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان
اتصاف المهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تلخيص دليل الحكماء والموصوف بالوجود هو
المهية من حيث هي لا المهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلوناه عليك انكشف لك
حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية
وللعقل ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه ومن القضايا مثل هذا موجود وهذا
ليس بموجود او لا يرى ان له ان يحكم بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق اما في
نفسهما ان كان النقيضان من القضايا واما لغيرهما بان يتصف المحل بهما كليهما او لا يتصف بشيء منها اتصافا
بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين وظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور
بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم ولا استحالة ذهنية في تصور النقيضين اذ اجتماع
صورتي النقيضين في العقل ليس جمعا بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليستا بنقيضين حتى يمتنع
الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان تكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة
احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قيل القاعدة السالفة
وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل
فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فليسا بمتقابلين هف واجيب بان اعتبار
العقل لهما عبارة عن تصورهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور وكما عرفت
لا يقال ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورة منها بل يكفي هناك ملاحظة العقل اياها
منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصورة الثانية وليس لا ثبوت الصورة
في العقل صورة ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها
فيه احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الآخر وكلا

قوله وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر
اقول
ان كان اتصافها
بحسب نفس الامر فاما في الخارج
فهو ممنوع واما في الذهن فلعروض الوجود الذهني
مدخل فيكون من المعقولات الثانية ثم نقول اتصاف
الشيء بامر في نحو من الوجود ان وجب ان يتأخر
من اتصافه بذلك النحو من الوجود
لزم ان لا يكون نفس
الامر ظرفا
للاتصاف
بالوجود في
نفس الامر
والا تقدم نفسه
وان لم يجب
تأخره لم يتم الدليل
ان الاتصاف بالوجود
الخارجي ليس في الخارج
ولا محيص عن ذلك الا بان
المعتبر في الوجود الذهني هو
ظرف الاتصاف ان يمتاز المو
صوف بحسب ذلك الوجود عن الو
صف والماهية لا تمتاز بحسب الوجود
الخارجي من ذلك الوجود بل بحسب الوجود
الذهني لكن تمتاز عن الوجود في نفس الامر
بحسب الوجود في نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر
الماهية من دون ملاحظة الوجود فتكون الماهية
في نفس الامر ممتازة بحسب هذا الوجود عن الوجود
في نفس الامر ان كان غير ممتاز عنه بحسب نحو آخر من
الوجود في نفس الامر ايضا فليتأمل جدا ملا جلال
قوله والموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي
اقول الموصوف بالجنسية مثلا ايضا ليس هو الماهية
الموجودة في الذهن على ان يكون الوجود معتبرا في الموضوع
فان وصف الوجود عرضي وقد عرفت منشأ الاشتباه
واذا تحققت ذلك انكشف لك حقيقة الامر في
كون العدم والجهات الثلث من المعقولات
الثانية ملا جلال دواني

اسمها لذهنية ايضا على ان ثبوت الصورة فى العقل ايضا ليس صورة حاصلة بل ينتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع
الا بين صورتى النقيضين لابين ثبوت الصورة فى العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج فى ادراكه الى انتزاع صورة
منه كما لا يحتاج الى ذلك فى ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح فى ثبوت الصورة دون
لا ثبوتها اقول هذا الكلام انما يتجه على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمصنف وغيره ممن يقول بان الموجود
فى الذهن هو الصورة المخالفة الذى الصورة فى كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب
التحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر
ان كان النقيضان مفردين او يتحقق فى نفس الامر مفهوما النقيضين ان كان من القضايا والا يلزم من وجود
شئ فى العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شئ بكلا النقيضين او
تحقق مفهومى كلا النقيضين فى نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما فى نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين
المستحيل وكذا للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعى ثبوته
فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل
بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعدم العلم
اى عدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يتمثل المعدوم المطلق
فى الذهن ويرتسم فيه اى يلاحظ بعنوان المعدوم مطلقا وهو ثابت باعتبار اى نعدوم مطلقا لكونه متصورا
بعنوان المعدوم ومتميز ثابت فى الذهن ومتصفا بالوجود الذهنى بحسب نفس الامر فهو الثابت باعتبار اى
فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدوم ومتميز وقد مر ان هذا ليس بجمع
للنقيضين فيصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم
على الشئ ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اى بوجود المحكوم عليه بوجه فى الذهن وهى انه لو صح
ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط
واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا
فهو موصوف بامتناع الحكم عليه وبصحة الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق
ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه
غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف والاعتبار وفى بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور
ولا تناقض مع اختلاف قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض يعنى ان المعدوم المطلق يحكم
بامتناع الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث انه ثابت
والا لزم التناقض لاتحاد الجهة فقوله فى العبارتين واحد ولهذا اى ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء
حتى يقسم العقل الموجود الى ثابت فى الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضى تصور ما ليس
بثابت فى الذهن ضرورة ان تقسيم مفهوم الى اقسام بدون تصور الاقسام ممتنع والحكم على امرين بانهما متمايزان
بدون تصور ما حكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس بثابت فى الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت

في الذهن ثابتة لكن لا محذور فيه لما عرفت من ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ بل لقوله
ولهذا ينقسم الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود ح يجب ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام
ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية
في العقل مغايرة لهوية الاخر فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزام ذلك ان
يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وذلك مح اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز
احد الشيئين عن الاخر لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين فان للعقل ان يحكم بالامتياز بين ما له هوية
في العقل وما له هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض له اي لما ليس بثابت في
الذهن هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت يعني قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت
باعتبار اخر كذلك يمكن ان يكون لامر ما هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار اخر ولا محذور في ذلك
واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا
الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج في صحته يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج يتحقق
هناك نسبة خارجية بينهما فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو
المعنى بمطابقة الحكم للخارج والا يكون النسبة خارجية مطابقة لتلك النسبة الخارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس
النسبة لا لوجودها والا اي وان لم يحكم بالموجودات الخارجية على مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج اذا
حكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان عتبار او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او
اعمى واما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية فذلك يمتنع صحته وصدقه ايجابا بالامتناع ان يكون
الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج اقول المراد بالحكم في هذا المبحث هو الحكم الا
يجابي على ما هو المتبادر والا فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج
فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم
بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب في صحته التطابق بين النسبة الخارجية كما كان يجب ذلك اذا
كان الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين
في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد
الا في الخارج فقط وهذا ما يقال من الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور العدمية و
ان انتفاء مبدء المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي وان صدق شيء على الاخر ايجابا
بحسب الخارج يتوقف على وجود الاخر فيه فان ما لا يوجد في الخارج لا ينتسب اليه في الخارج شيء اصلا
ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا الانسان ممكن فان
الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان اعتباري ولا يتحقق
فيهاتين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان ينتسب اليه شيء
في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج

الحول
في الوجود فيكون
كلاهما موجودين بوجود لا
واحد فكيف يتصور كون احدهما
موجودا دون الاخر فان الاعمى في قولنا زيد
اعمى لما كان متحدا مع زيد كان موجودا بوجود زيد بعينه
بل نقول لا فرق بين الابيض والاعمى فان مفهوميهما مختلف
في الخارج ووجودهما موجود بعينه احدهما من الموجودات الخارجية دون

علم ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته له لا يكون معيار الصحة وفساده فلا بد من امر اخر يعلم به صحة الحكم
وفساده فلذلك قال يكون صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما
لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم
من قولنا هذا الامر كذا في نفسه اوليس كذا اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك و
اخبار المخبر على ان المراد بالامر الشأن والشيء وبالنفس الذات لا مطابقته لما في الاذهان لامكان
تصور الكواذب فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته
لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو
باطل قطعا وايضا قد يختلف الاحكام في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمون حدوثه
فبايهما نعتبر المطابقة اقول ههنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان
يكون مغايرا لما في الاذهان من النسب الحكمية لان ما في الاذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقتها لما
في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا موافقا لما
ذكره المص ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا تصريح
منهم بمغايرتهما ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وايضا فالمراد با
لخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا
كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان
قيل المراد بما في نفس الامر ما هو في العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو خارج
عن القوى الادراكية وما في اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت
صادقة مطابقة لما في نفس الامر والا لكانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده على ان هذه
العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد
به عالم المجردات واعترض بان ما ذكره من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة للنفس لما
واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا
وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر
اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد اخر
غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه يتعذر ح وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة
لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق فيه
وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الحروف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل
اجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه
وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في
العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه

العقل
الفعال
ادق الحفظ والتصديق
ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك
المراد من الشرور التي هي من توابع المادة لا يق ٦٢
لا معنى العلم الا حصول مجرد قائم بذاته فيكون العقل عالما
به لانا نقول هذا انما يستلزم كونه عالما به من حيث
التصور ولا يستلزم حصول التصديق
ثم واي صدد ان الخزانة
انما يحفظ
المعاني
التي تعلق
بها التصديق
وذلك يستلزم
تصورا ولا يلزم
منه حصول التصديق
بها فتم ملا جلال
قوله واعترض ايضا بانه
متعذر اقول ثم فان
المطابقة لا تستدعي المغا
يرة بالذات كما مر تفصيله
ملا جلال قوله لما
ذكرنا اقول من ان كنه الحكم
لا يقدح في مقصوده لان مقصوده
ان العقل يتصور كل شيء وقد خيل
التقسيم والحكم دليلا على ذلك ولا يخلف
هذا الغرض بصدق الحكم وكذبه ملا جلال
قوله بل لكونه عينه اقول فيكون صدق الخبر
اعم من كونه نفس الامر او مطابقا له مع انهم لم
يعتبروه الا بالمطابقة فيجب ارتكاب عموم المجاز في
التعريف وهذا التكلف مستغن عنه بما ذكرنا على ان
في كلام ارسطاطاليس في اثولوجيا ما يفهم منه ان
علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو
الحق بمعنى انه الواقع لا المطابق للواقع ملا جلال
قوله ولا كذلك الواجب اقول ان اراد ان علم الواجب
لا يوصف بالصدق لا باعتبار المطابقة بل
بمعنى اخر اتجه عليه انهم فسروا
الصدق بالمطابقة
وان
اراد انه لا يوصف بالصدق ولا بالكذب يرد عليه انه خلاف

٦٣

الكلى كاف فى المطابقة هذا وقد قيل كما ان قوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمباحث
الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بينهما بالتناقض كما فى ساير المتناقضات كذلك
قوله وانما حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا
فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة فى الخارج فيكون ما ليس بثابت فى الخارج ثابتا فيه
هف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون
الخارج اقول فيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزان يستدعى تصورهما سواء كان ذلك
الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على الشيء وان كان كاذبا يستدعى تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله
الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح فى مقصوده
واما ثانيا فلانه بعد ما بين بانه يجوز ان يكون مرا ما ذا هوية باعتبار ولا هوية باعتبار كما انه يجوز
ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار لا يبقى لهذا السؤال وجه ورد واما ثالثا فلان المتمايزين هما
الثابت فى الذهن وغير الثابت بانه ثابت فيه فاللازم من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين
ثابتا فى الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت فى الذهن ثابتا فى الخارج ولا محذور فيه الا ان يكون ما ليس
بثابت فى الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتمايزين هو ما ليس بثابت فى الخارج وهو مم
فبطل قوله فيكون ما ليس بثابت فى الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول قد
سبق منه اشارة الى هذا المعنى فى بيان المواد اعنى الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكره ههنا ليبنى
عليه بيان ما يبتنى عليه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم يتعرض لدفع الاشكال الذى يتجه على
الحمل مطردا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت الموضوع وقد يكون
سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابى يستدعى
اتحاد الطرفين اى الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابى بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين
وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقى ومعنى
الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة فى المفهوم اذا تغايرت فى الوجود
انه لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما تشهد به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة فى الوجود
لا يمكن اتحادها بحسب الذات اى ما صدقت هى عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا
بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك
فى الوجود بل لا وجود لطرفيها فى الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك البارى ممتنع ولا وجوب
ثبوتى والامكان اعتبارى والجنس مقوم للنوع والنوع كلى والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان منع
ايجاب بعضها فلا كلام فى البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهنى والخارجى لتناول مثل هذه
القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير فى المفهوم مع الاتحاد فى الوجود الذهنى اذ لا معنى للموجود فى الذهن
الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهيات

قوله
وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة
اقول الاولى ان يقال اذعان وقوع
النسبة او لا وقوعها لان الايقاع والانتزاع والوهم
بل التخييل ايضا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الا ان التصديق ادراك خاص مغاير للتصور
بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط كما لا يخفى
وهذا صحيح وهذا النوع من الادراك لا يتعلق
الا بالعلم
فاص به
ان النسبة
واقعة او ليست
بواقعة كذلك
التصور فانه امر
يعم فيه يتعلق بكل شيء
حتى يتعلق التصديق
ملا جلال
قوله ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما
قد يطلق الحمل بمعنى الحكم
والحكم هو الذى مر تفسيره وقد
يطلق على متعلقه وهو المراد ههنا
ولذلك فسره باتحاد المتغايرين مفهوما
بحسب الذات فانه متعلق الحكم اعنى وقوع
النسبة وقد ترك القسم السلبى اكتفاء
بالاصل ولما اراد تعريفه على وجه يتناول
الحمل المتعارف وغيره لم يكتف المفهوم المحمول
والذات بالموضوع كما هو المعتبر فى المتعارف
ملا جلال دوانى
قوله فيه يرد اقول
القائل الذات على الموصوف ولذلك اعترض عليه
بانه لا ينفع اتحاد الذات مع التغاير فى المفهوم والوجود
والا لجاز حمل السواد على الحركة وحمل الاسم على ما صدق
هو عليه فلينبغ ذلك ولكن نقول لم يتحقق الحمل لم يتحقق
صدق المفهومات المتغايرة على شيء واحد فان معنى كون
الشيء وصفا عليه كونه هو بالاتحاد فيوجد شبهة بكلام
فظهر انك اذا قلت ج ب متحدان فيما
صدق عليه كان هذا حكما على شيء واحد
بانه يصدق عليه ج و ب
معا فقول
الشارح
هو الذات ان كانت عين كل منهما لزم حمل الشيء على نفسه او غيره
لزم اتحاد الاثنين ولا يخفى ما في الشبهة الا ان يقال انهما متحدان فى
الوجود مختلفان بالمفهوم كما سيأتى تحقيقه ملا جلال دوانى

المركبة منها وجهة الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا شيئا قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما
صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يق ان العنوان
قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب و قد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون
جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم
المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام
احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعاه هذا جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا
تقريره ان يق ان طرفي الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير
لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر ففي قولنا كل رومي ابيض لو
لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم
يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد عليه هف واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الاخر فالطرف
الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به والا اجتمع المثلان عند قيامه به ح يلزم قيام شيء بما ليس
متصفا به وذلك جمع النقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالاخر فان قولنا
كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام بين الكل والجزء قولك لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن
بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين
بالذات فلو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالاخر فلا تم انه يستدعي اعتبار عدم القائم في القيام ليلزم قيام
شيء بما ليس متصفا به قولك فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم
ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر بين عدم
الاعتبار واعتبار العدم قيل بانه هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات المراد وذلك
ابطال للشيء بنفسه اقول فيه نظر لان له ان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيته من غير حاجة الى بيان ان كان
صحيحا كانت مقدماتي هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات الوجود
للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية تقريره ان يق
اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون
ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية
يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك يقتضي ان يكون الماهية موجودة بوجودين بل بوجود واحد
مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها قولك والوجود لا يكون
ثابتا للماهية المعدومة قلنا مسلم قولك فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا لم فان الوجود كما سبق تحقيقه
ثابت للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها
بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على
سلب الوجود عن الماهية تقريره ان يق سلب الوجود عن ماهية لا يكون ما لم يتميز تلك الماهية عن ما سواها

ح

من الماهيات والا لم يتعين تلك المهية من بين الماهيات بسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت موجود فالمهية ما لم تكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للمهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نسلم ان سلب الوجود عن مهية لا يمكن ما لم يتميز تلك المهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها و ثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب الوجود عن المهية نفي المهية رأسا لا اثبات نفيها على معنى ان هناك امرا متحققا هو المهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اي انتفائه وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود فلا محذور فان الوجود لم يسلب عن المهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن المهية من حيث هي غاية الامر انها لكونها محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا المهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا المهية موجودة في زمان كونها محكوما عليها وهما لا يناقضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن المهية في الجملة و اعلم ان ارتسام المفهومات في القوى العاقلة ان كان وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق و الذهني عن مهية من المهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك فيهما ليحتاج الى دفعه والحمل والوضع من المعقولات الثانية لانهما يعرضان للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل يقالان على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوصفية من عكسهما وليست الموصوفية ثبوتية والاتم قد ذكرنا ذلك في ضمن مباحثه قد نقلناها من صاحب التلويحات فلا نعيده ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كالانسان الصادق على الفرس والقرشين لا على الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات واللاانسان والاعمى موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال للموجود في الاعيان و الموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبارة صوت موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان قيل ما سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم عد الموجود في العبارة او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لانه قوله وجود في الذهن دونهما لانا نقول كلها يوجد في الذهن ووجودها الذهني ثابت

قوله لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اقول اه دبات هنا الا وقوع لا الانتزاع كما في العبارات السابقة و في قوله وهما لا يناقضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن المهية في الجملة منه ملا آل
قوله ولا نسلم ان ارتسام المفهومات اقول هذا يدل على تردده فيها الاصح فلزم تردد في الفرع ايضا فلا نحتاج الى التزام كون الحكم على العدم تطفلا كما مر فيه فوائح الحواشي وهذا ما لوحنا اليه هناك من تجويزه بعض الاحتمالات التي فيها مندوحة عن هذا الالتزام ملا ملا آل
قوله والحمل والوضع من المعقولات الثانية اقول يشير الى ان المصنف اراد ان قول الموضوع والمحمول على افرادها بالتشكيك اطلاقا للمبدأ وارادة المشتق على سبيل المسامحة المشهورة فان الاخص اولى بالموضوعية والاعم بالمحمولية واما ان قول الحمل والوضع على افرادهما بالتشكيك كما صرح به الشارح فخلاف الظاهر ملا ملا آل
قوله وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه اقول على قول من ينفي وجود الكلي الطبيعي لا فرق بين السواد والجسم و الفرس واللاانسان والاعمى فان جميعها غير موجودة عنده بل ما صدقت هي عليه واما على التحقيق فالثلثة الاول موجودة بالذات بخلاف الاخيرين فانهما موجودان بالعرض بوجود ما لهما اتحاد معهما بوجه ما عرضي كما عرفت غير مرة ملا ملا آل
دوائي

لها بالذات لا بالعرض وليس ذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي واجب بان
مفهوم الا انسان لما حمل مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود
المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا بالعرض واما الموجود في العبارة او الكتابة فلا
نعني به لفظ الفرس ونقشه في الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل نعني به ان ذات الفرس
موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة
موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها ولا شك ان
جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجودا ابعد من جعل المحمول على الموضوع
باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فسمي احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت
بينهما والمعدوم لا يعاد اختلف في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر
المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة
الى امتناعها واختاره المصنف وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم
لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ويأولون بذلك الظواهر الواردة
في هذا المعنى ويؤيده قصة ابراهيم عم واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح
الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود عليه لكن المعدوم ليس له
هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول
المعارضة وهي ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة
ويساق الكلام الى اخره لا يقال الحكم بصحة العود لكونه ايجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم الايجابي
على المعدوم بصحة العود بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يقال يمتنع عوده في معنى لا
يصح عوده والسالبة لا يقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار
في الحكم بصحة العود بان يقال معنى يصح عوده لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب
في اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية
اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا ونمنع المعارضة والا لتم دليلك هذا الثاني النقض
وهو ان يقال ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لدل على انه لا يصح اصلا
حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا
شبهة فيه كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين مح وشريك
الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود في
الخارج بعدم صحة الحكم عليه الثالث المنع وهو ان يقال لا نم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة
العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له حتى يتصورها ليحكم عليها لا يستلزم
امتناع العود لجواز وقوعه بتاثير الفاعل من غير ان يتصوره متصور ويحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلم فقوله

هو ذات تم عهد اليه الوجود وامكن ان يق بالاعادة
الى ان يطلب
من وجوه اخرى فاذا
لم يسلم ذلك ولم يجد للمعدوم
في حال العدم ذات ثابتة لم يكن احد الحادثين
مستحقا لان يكون قد كان له او هو الموجود السابق دون
الحادث الاخر بل انا ان يكون كل واحد
منهما معادا او اذا كان المحمولان
الاثنان حيان
كون نو
صنو لها
مع كل واحد
منها غير نفسه
الاخر فان استمر موجودا
ولصار او ذاتا ثابتة دا
حدة كان باعتبار الموضو
ع الواحد القائم موجودا
او ذاتا شيئا واحدا وبحسب
اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا
فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة
بقي له اثنينية الفرقة لا غير كلا
وليس فيه استدلال على امتناع
العود بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره
الشارحون وكيف يقبل من عاقل مثل
هذا الاستدلال بل محصله ان اعتبار العدم
عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون ...
متنوع الوجودين والعدم شيئا واحدا العدم لحفاظ
الذات حال العدم فامتياز المعاد عن المستانف
المفروض خصائصه بصفة الاعادة ان كان لكونه
ثابتا من حيث الذات في حال العدم فهو باطل لان
المعدوم لا هوية له وان كان لكونه معروض الوجود اولا
فهو على النسبة التي وقع النظر في امكانه وذلك غير مقصود
مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنينية الفرقة والظاهر ان
ذلك مقصود المص وكلامه ظ الانطباق عليه من غير كلفة
فان ظ قوله فلا يصح الحكم عليه بصحة العود انه لا يصدق
عليه الحكم بها فيندفع عنه تلك الايرادات
المبنية على ما قرروه نعم
يقتضي ان
يق المعدوم في الخارج يجوز ان يبقى في نفس الامر بحسب الذهن فليحفظ
وحدته بحسب ذلك الوجود ويندفع بان الموجود في الذهن بالحقيقة
هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود
الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عينه فليت اباه مطلقا بالعقل فتدبر

لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس هوية ثابتة في الجملة او في الذهن فهو مم وان اراد انه ليس
له هوية ثابتة في الخارج فذلك انما يتم عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم و
اما عندنا فمسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية
بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف على الهوية الخارجية اقول اما ان يريد انه ليس في زمان من
الازمنة هوية خارجية على معنى دوام السلب فذلك انكر مم لان المعدوم في زمان كونه موجودا
له هوية خارجية في زمان كونه واما ان يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما لا دائما فذلك
مسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان يكون
الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا كحكمنا على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد
والى الثاني اشار بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل
شيء انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال
ذلك الوجود في زمان اخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو
لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه وايضا لم لا يجوز التميز في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء
العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل
لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في
طرفي زمان البقاء والى الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في
الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة
ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت اخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء
مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفي هذا رفع التفرقة والامتياز بين
المبتدأ والمعاد حيث كان شيء واحد مبتدأ من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدأ والامتياز
بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة
واحدة انه مبتدأ ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا وايضا لافضائه الى التسلسل في
الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن
اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان
ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل ولك ان تجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من المفاسد الثلثة و
يجاب عن هذا الوجه الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من
العوارض التي لا مدخل لها في التشخص اقول وايضا فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان في الصدق لان الوقت
ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدأ
والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة
العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض واقول يمكن توجيهه بما يندفع عنه هذان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه

ان يكون ما هو معاد ليس له خاتمان اصلا قول المحقق بعضية المبتدأ

هذا
مغلظ ولما كان
المشتمل على داعية الدليل
لم يبال بتكرير بعض المقدمات
التنبيهية في صورة المنع ملاجلال قوله
وايضا لو تم هذا الدليل اقول لا يخفى ان الذات مستمرة
في زمان البقاء فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء
نفسه بل تخلله بين الشيء باعتبار
وقوعه في الزمان الا
ول وبينه
باعتبار
وقوعه في
الزمان الثاني
لان السابق
بسبق الزماني
واللاحق بذلك
اللحوق انما هو الزمان
بالذات والشيء مع
حصوله في الزمانين
بواسطة لا لنفس الذات
من حيث هي لانها مستمرة
فتدبر ملا جلال
موجودا فيه وجه احتياج في القبلية والبعدية الى
زمان اخر بديهية فيلزم اعادة
ذلك الزمان ايضا بعينه بناء على ان
الزمان من المشخصات فاذن يكون
الفرق بين الزمان المبتدأ والمعاد
بالقبلية والبعدية اللتين هما وقوعها
في الوقت السابق واللاحق والمنافات
بين كون الوقت من المشخصات وكون
المبتدأ في زمان سابق والمعاد في لاحق لو
ثبت فلا يضر الدليل بل يقويه لان الاعادة يستلزم
القبلية والبعدية اللتين هما وقوعها في الوقت
السابق واللاحق كما مر انفا فاذا كان كون الوقت
من المشخصات منافيا له وقد وضح ان الاول حق
فيكون الثاني باطلا ويلزم منه بطلان ملزومه وهو الاعادة
وهو المطلوب فتامل جدا ملا جلال دواني
قوله لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض اقول المحقق
اراد بالعوارض العوارض المشخصة كما يدل عليه دليله
المغايرة بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع
احتياج الزمان الى زمان اخر
لان ذات الزمان
الواحد

لكان المبتداء متقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم المتاخر ولا يتصور

ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم والتاخر

بحسب الذات لا بامر زائد عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات

غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض اخر منها ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم

التسلسل والجواب عن الجميع انا لا نم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه

الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى سفسطة وما يقال من انا نعلم

بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان الثاني فذلك تغاير

بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته وكان يصر

على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني

الجواب لان غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم

التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ

وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن هو مسبوقا بحدوث اخر وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع

اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما سوى

لزوم التس في الزمان ويندفع ايضا بان الزمان عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود

له في الخارج فينقطع التس فيه بانقطاع الاعتبار وجه اخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله

بدلا عنه مبتداء في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا

في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء له فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ

لان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما ويمكن ان يقال قوله ولم يبق فرق

بينه وبين المبتدأ على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه في ماهيته وتشخصه معا كما يظهر من

قوله لان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فوجود المثل بهذا

المعنى مم اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا

لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة فان المعاد

ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك لا يقال فعلى هذا اذا وجد فرد مكتنف بعوارض مشخصة فلم علم

انه الذي وجد اولا ثم عدم وليس موجودا مبتدأ لانا نقول لا استحالة في عدم التميز بينهما عند العقل اذ ربما

يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في

الماهية فقط فلزوم عدم الفرق مم لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم

بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا

لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء ولازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة

فهو لامر ينفك عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود جائزا واجاب المص بقوله والحكم

قوله

ويحكى انه وقع

هذا البحث اقول رايت

في الاسولة التي سالها بهمنيار عن

الشيخ انه طالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات

في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى

الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على سؤال اخرى

سمعها عن الشيخ كلاما فقال الشيخ

يحيلني الممنوع منه

مع تجويزك

تبدل الذات

ظاهرا

قوله ولو سلم

فلا نم اما اولا

في اولا لانا كان

تقدم اجزاء الزمان

بعضها على بعض لذواتها

كما تقرر في موضعه فلو عيد

الوقت لزم ان يكون متصفا

بالسبق لكونه مقتضى ذاته

وان كان متصفا بالمسبوقية

ايضا لعرض الاعادة فيلزم كون

الواقع فيه مبتداء لكونه واقعا في

الزمان الاول ومعادا لفرض الثاني

ظاهرا

٥٨

في زمان آخر او بالعكس او ممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان آخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد بقيد سلبيا او اضافيا فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب عن وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضائه للوجود مطلقا باق بحاله لم يتطرق اليه خلل بتغيره ولا تبدل وانقلاب وكذا العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضائه للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باقية بحالها لم يتغير بعد واليه فانهم قالوا ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت لم يزل اذا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم وقيل من ان مكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافها بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ثم واذا تمهد هذا فنقول مقصود المانع ان الوجود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في اخواته ونظائره على ما تقدم فقول هذا القائل ولو جوزنا كون الشيء الواحد الى اخره لا تعلق له بكلام هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزم من ايضا جواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فان ازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية اقول مدفوع بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا الان حاصله ان الوجود اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضي الوجود المبتدأ ايضا لانه الذي الاخر بعينه او بالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهي لم يتقيد بخلاف ذلك ولا يلزم انه من كلامه خلاف مدعاه بل اللازم من كلامه ان الوجود بين المبتدأ والمنتهى متغاير ان بحسب الاضافة الى الزمان

الوجوب ايضا وكك بوجوب لوجوب وكك حتى يتسلسل الوجوبات والا لزم المحذور المذكور و
هذه الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والقدم
والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلا يقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه ايضا
وكذا اللزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب
عن الجميع ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها اينما
اعتبرها العقل فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغي بعد تمهيد
مقدمة هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المرآة ربما جعلها
وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدا بحيث يتمكن من اجراء الاحكام
عليها ويكون المرآة ح ملحوظة تبعا على انها آلة لمشاهدة تلك الصور وتعرف احوالها وليس للعقل بهذه
الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المرآة بصفاء جوهرها وصقالة وجهها الى غير ذلك من صفاتها وربما
لاحظ المرآة قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كك البصيرة قد تجعل بعض مدركاتها مرآة لمشاهدة
بعضها كما اذا اعتبرنا الامكان ولاحظناه من حيث انه حال النسبة بين المهية والوجود والامكان بهذا الاعتبار
يعرف حال المهية والوجود كانه آلة للعقل في تعرف حالهما ومرآة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون الامكان
ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى
شيء بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحال اعني الامكان باعتبار ملاحظتهما اعني المهية والوجود
فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مرآتها ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها اصالة كما
اذا اعتبرنا الامكان ولاحظناه من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه
الاول فلا تسلسل اصلا لما عرفت من ان العقل ح لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته
الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظ معروضه المهية وتعقل نسبته بينهما اعتبر وجوب اتصافها به
واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون آلة لملاحظة حال المهية والامكان لا يفضي الى اعتبار
وجوب آخر بين هذا الوجوب والمهية فلا يفضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه
حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ معروضه المهية وتعقل النسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب آخر بين
هذا الوجوب والمهية فاعتبار الوجوب الاخير يتوقف على ثلث ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ
هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك وجوب آخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل فاذا
لا يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يعتبر حال التسلسل
في ساير الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا اذا اعتبر من حيث انه حال النسبة بين اللازم والملزوم
وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه يلاحظه العقل باعتبار ملاحظتهما اصالة لا من حيث انه
مفهوم من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مقايسته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلا
وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد المتلازمين وتعقل نسبته

بينهما

بينهما اعتبر لزوما اخر بينهما فاعتبار اللزوم الاخر يتوقف على تلك الملاحظات الثلث التى لا شئ منها بضرورى
للعقل فاذا لم يلاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك لزوم اخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت
السلسلة بانقطاعه قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم
يتحقق واعتبار العقل ليس بضرورى فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك
اللزوم عن احد المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما و
ايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان لا اعتبار
للعقل ولا ذهن ولا ذاهن فليس اللزومات امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه اذا لم
يكن اللزوم الثانى امرا متحققا اى موجودا فى نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين
وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما فى نفس الامر لاحد المتلازمين وهو ممنوع فانه ليس يلزم من انتفاء
مبدأ المحمول فى نفس الامر انتفاء الحمل فى نفس الامر غاية ما فى الباب ان مبدأ المحمول كاللزوم مثلا اذا كان
منتفيا فى نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا فيها لانتفاء جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك
المحمول العدمى على شئ فى نفس الامر لجواز صدق المفهومات العدمية فى نفس الامر على الاشياء الموجودة
فيها الا ترى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى فى الخارج وكذا الاربعة
اذا تحققت فى الذهن كانت متصفة بالزوجية فى نفس الامر وان لم يكن الزوجية موجودة معها وعن
الثانى بان الضرورى هناك ليس ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات فى نفس الامر بل
كون احدهما لازما للاخر فى نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا فى نفس الامر لما
بيناه واعلم ان هذا السؤال والجواب كليهما يجريان فى جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فيقول مثلا
لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل
ليس بضرورى فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان
عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شئ ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا وكذا
وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن ويجاب بانا لا نسلم
انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا فى نفس الامر يلزم امكان
زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم
من انتفاء مبدأ المحمول فى نفس الامر انتفاء الحمل فى نفس الامر والضرورى ليس الا ان وجوب الاتصاف موجود
من الموجودات فى نفس الامر بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس فى سائر
الامور الاعتبارية المتسلسلة الى غير النهاية لازم فى نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما
اقول ويمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فيقول كل واحد من اللزومات المتسلسلة فى نفس
الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل
لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن واذا كان كل لزوم لازما فى نفس الامر كان

وامكان انفكاك اللزوم يستلزم امكان انفكاك اللازم اذ
على
تقدير انفكاك
اللزوم لا يكون اللازم لازما
ومع وضوح ذلك يتعدى بعض
الناظرين لمنع قوله لم يكن لازما جاز انفكاكه
قائلا انما يلزم ذلك لو كان اللزوم موجودا فى نفس الامر
ولم يكن لازما اما اذا لم يكن لازما حال عدمه فلا
يلزم جواز الانفكاك كما لا يخفى
حال عدمه لم يكن لازما
للمتلازمين
ولا يلزم من ذلك جواز الانفكاك عنه فى الفقه وهو مما يجب
ان يرقم باقلام الانوار على الواح الارواح
[illegible]

[illegible]

متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت شيء
لشيء فرع ثبوت المثبت له فاذا كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر و
ان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد
في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا ومن
ثمة قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك البديهة
حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فما لم يتحقق اللزوم في نفس الامر
لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدء للمحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع
موضوعا لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم يقتض ثبوت مبدء المحمول وتحققه بحسب نفس الامر
لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه فيلزم تحقق جميع الملزومات الغير المتناهية
في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار
وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي جواب عن استدلال
من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج
كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا
فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد تقرر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس
الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فقد يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من
هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن الجواب
عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في
الخارج لما مر مرارا من ان انتفاء مبدء المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي لكن المصنف لم يلتفت اليه لكونه
جدليا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج فلو
كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله ولو
كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مقرونا بقوله والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
لا يستلزم ثبوته والحكم بحاجة الممكن ضروري اي اولي يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه والنسبة خفاء التصديق
لخفاء التصور غير قادح جواب دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها
اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير
الجواب ان الاولي قد يكون خفيا للخفاء في تصورات اطرافه اما لكونها كسبيا واما لقلة الاسباب المقتضية
لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا
يتعقل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع ان يكون
احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته
وتصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الاخر الى مرجح ونسب اليه جزم العقل بانه يحتاج الى

التفاوت الفاضل جلال دواني قوله وهو ان ما في نفس الامر يجب
اقول ان اراد مطلق المغايرة فمم وهي متحققة ههنا بحسب
الاعتبار وان اراد المغايرة بالذات فمم وكأنا
فصلنا الكلام في مواضع فيه
فيما سبق منه
ملا كل ره
قوله وكان
الانسب اقول
هذا بناء على توجيه
وهو انه جواب عن
الاستدلال على وجود
الامكان ظ والظ
ان المصنف قصد تحقيق ان الحكم
بالامكان بحسب العقل وذلك
لكونه امرا عقليا اي من
الصفات التي تعرض الاشياء
في العقل وهي من المعقولات الثانية
وح يتلائم اجزاء الكلام فان السوابق
واللواحق احكام الممكن بالامكان ولا
يتوجه عليه ما ذكر ملا جلال دواني
قوله وتقرير الجواب ان الاولي اقول قد
اشتهر فيما بينهم ان الاوليات جلاء وخفاء
انما هو لاختلاف تصورات اطرافها كما يشعر
عبارة المتن وعلى ذلك بنى الشارح الجواب ولكن
منعه لجواز اختلافها في نفسها بالنظر الى الاذهان
بل بحسب الاوقات بالقياس الى شخص واحد كيف لا
وبعض الاشخاص يدرك التفرقة بين التعلم وغيره بحسب
فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا وكذا في الى المنطقة
والمنافرة ملا جلال قوله لما عرفت من استواء
الطرفين طرفي الممكن اليه اقول لا يكفي ان ما ذكره انما يدل
على ان التصديق بثبوت الاستواء للممكن
ليس بديهيا وليس ذلك من
كسبية تصور الا
طراف

ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن طرفيه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورنا
قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما اتفاق
فان العقلاء لما لوفرا ميل ولهم حتى في رد عليه اقبل وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كذيمقراطيس و
اتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لامكن
تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه في
وجوده مثلا الى المؤثر ان وجوده انما يحصل له من تاثيره لكن تاثيره في امر محال وذلك لوجوه الاول
انه لو اتصف شيء بالمؤثرية لكانت المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر
فيتحقق هناك مؤثرية اخرى وننقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي يعني
ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية لما عرفت
من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف به كاتصاف زيد بالعمى الثاني ان التاثير
اما حال وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب ان
المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم
جمع بين النقيضين بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم
غاية الامر ان التاثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه وانما
المحال هو التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التاثير اما في المهية او في الوجود او في موصوفيتها
به والكل محال اما في المهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوجب الشك في كونه انسانا عند
وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري
فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانية الانسان بتاثير
المؤثر لما كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر لم يكن انسانا عند عدم تاثير المؤثر
وسلب الشيء عن نفسه محال فمدفوع بمنع الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما
فاذا ارتفع المؤثر في وقت او دائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صدق
السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج واما في الوجود والموصوفية فقد مر انهما امران عدميان
فلا يصلحان اثرا للموجد والجواب ان تاثير المؤثر في المهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل
اياها تلك المهية فانه غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها ليتصور توسط جعل بينهما فيكون
احديهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان المهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل على
ما يحكى عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان ياكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل
المشمش موجودا وقد يوجد في بعض النسخ ههنا قوله ويلحقه وجوب لاحق وقد سبق هذا في المتن مرة
اخرى وهي قوله وعند اعتبارها بالنظر اليها يثبت ما بالغير وقد شرحناه هناك فلا نعيده ومنها انه
لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستواء نسبتهما اليه لكن العدم لا يصلح

اثر الشيء والجواب انا ادعيتم ان العدم لا يصلح اثر الشيء كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا ترى لو جاز
استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم وانه ينفي الحاجة الى وجود المؤثر
في العالم فينسد باب اثبات الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضروري بديهي واما ان عدم معلول
بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لابد من دليل على ذلك
لانا نقول هذا الكلام على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد العدم
الى العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود
المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب
عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركة المستند الى
حركتها فكما ان استناد وجوده الى وجودها بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يبقى عدمه
مستند الى امر ملازم لعدمها لجاز ان يبقى وجوده مستند الى امر ملازم لوجودها وهذا باطل بديهة فكذا
[illegible]
الضرورة هناك كافية ومنعها مكابرة خصوصا اذا كان العدمان حادثين والممكن الباقي مفتقر الى
المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار وهو الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه
ام لا فذهب من قال علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان
علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها فهي موجودة حال البقاء فيوجد معلولها ايضا
اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة هو الامكان
بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة
وقد التزمه جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع في
ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى
عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة
دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا
واما الجواهر اعني الاجسام وما يتركب هي منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة
المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دائما والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر
تقريره لو افتقر الممكن الباقي في حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تاثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه محال لان المؤثر
ان افاد نفس الوجود الذي كان حاصلا قبل يلزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا اخر متجددا لم يكن
التاثير في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي فهذا البقاء فتاثير المؤثر
في الممكن الباقي وذلك بان جعله متصفا بالبقاء والتقييد بقولنا بهذا البقاء اشارة ان افادة البقاء
للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل للحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس
بمحال ولنزد توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان
حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه به في الزمان الثاني

ان التاثير سواء كان في الوجود الحادث او المستمر فهو تاثير في
نفس الوجود لا في قيد الحدوث والاستمرار فان
الحادث انما يفيده العلة الوجود من
حيث هو وجود لا من حيث
وجود بعد ما لم
يكن و
لهذا
يصح ان يقال
ان شيئا اوجد
وجود الشيء بحيث
لا يكون الا بعد عدم
فهذا غير مفيد وعليه
بعض ما هو مفيد ردا
ضرورة انه لا يكون بعد عدم
وبعضه وجب ضرورة ان
يكون بعد عدم فالوجود من حيث
هو وجود تلك الماهية مستفاد من
العلة واما وصفه بانه بعد ما لم يكن فلا
يجوز ان يكون من علة تفيد ذلك في الهيات
الشفا اقول التحقيق ان التاثير انما هو
بالذات في نفس الوجود والوصف لازم
له فلا يحتاج الى تاثير جديد بل هو مستند ابدا
الى نفس الوجود كما سبق نظير ذلك في تحقيق
الجعل وبعد تمهيد ذلك نقول العقل يحكم باستحالة تاثير
المعدوم في الوجود من غير تفصيل بين الحادث والمستمر وعلى
التقدير ان التاثير في نفس الوجود دون الوصف والوصف
اثر امر اخر كما عرفت واللازم عليها استناد الوجود
الى المعدوم وهو مما يتعقبه عند صريح
العقل هذا وانت تعلم
من هذا التفصيل
ان التوضيح
الذي

وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفي وجوده وعدمه لازم في حد ذاته فكما
استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وما بعده فكان اتصافه
بالوجود في زمان الحدوث يستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة والاول هو اتصافه باصل
الوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده ابتداء وفي بقائه محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود
ويديمه له وحاجته اليه في حال بقائه كحاجته اليه في ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى
على العالم في آن لم يبق موجودا ويعينك على تعقل ذلك اعتبارك بما استضاء بمقابلة الشمس فانه كلما حجب
عنها زال الضوء عنه وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مبني على وهم بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجدا
للبناء في الحقيقة انما هو محرك بيده مثلا على الحركات الآلات من الاخشاب واللبنات في تلك الحركات على
لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات
المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها ولهذا اي ولان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر في بقائه
جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه غاية الامر انه ليس له
حال حدوث كما للحادث الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي فانه يحتاج الى المؤثر في الحدوث
ايضا ولو امكن اي لو امكن مؤثر قائم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم
اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا
لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين بالنظر الى
تمام العلة ولو امكن القديم الممكن وكان انسب بما سيأتي من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات الباري
تعالى على رأي ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار فتعين
الايجاب قلنا على رأي المصنف صفات الباري تعالى ليست زائدة على ذاته كما هو رأي الحكماء والمعتزلة ولا
يمكن استناده الى المختار يعني انما قيدنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار
مسبوق بالقصد والقصد الى الايجاد متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد
الموجود ممتنع بديهة ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات
فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل بل نقول اذا كان
القصد كافيا في وجود المقصود كان القصد مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا
كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازي استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان تاثيره في القديم اما حال
بقائه ويلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه
قديما هف وقد عرفت جوابه ولا قديم اي بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى لما سياتي القدم الذاتي
لا يوصف به سوى ذات الله تعالى لما سياتي من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم
من ان صفات الله تعالى واجبة قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب يعني انها لا تفتقر الى غير الذات واما
القدم الزماني فيوصف به ذاته تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة

قوله اي لو امكن مؤثر قديم اقول القرينة على ارادة القديم ان استناد القديم
لا يمكن الا
الى القديم ولا يتوجه عليه
هذا ما اورده السيد قدس سره على
الشرح القديم من ان هذا التعليق انما يظهر فائدته
اذا فرض الكلام في الصانع تعالى بان يجوز استناد القديم
الممكن اليه تعالى لو امكن كونه موجبا وغرضه ان
النزاع انما هو في كونه تعالى موجبا
لا في امكان المؤثر
الموجب فان
ذلك متفق
عليه فلا فائدة
في هذا التعليق
[illegible] قوله
يعني انما قيد المؤثر
الاول [illegible]
الى انه ليس متفرعا على
ذلك الاصل فان افتقار
الممكن الباقي الى المؤثر هو الذي
يستند الى ذلك الاصل وتقييده
بالموجب لامر آخر وعلى هذا قوله
ولا يمكن استناده الى المختار عطف
على قوله ولهذا جاز فتفطن
[illegible] قوله كما سيأتي
قال الشارح في حاشيته هذا وعد بلا وفاء اذ ليس
ما يبينه في موضعه الا ان الاجسام كلها حادثة
ولا يلزم حدوث كل الممكنات اقول ما ذكره
منع الا ان يتكلف بحمل كلام المصنف على انه لا قديم
سواه تعالى ثابت يقينا لما سياتي من حدوث
الاجسام والنفوس وان ادلة وجود العقول مدخولة
وحينئذ فقوله فيما بعد ولا يفتقر الحادث الى مادة ومدة
والا لزم التسلسل بان المادة والمدة حادثتان [illegible]
بيان حدوث الاجسام [illegible]
ولا شك فيه [illegible]
سوى الله تعالى
حادث
[illegible]

٧٨

ومن حيث وحدوهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه وتعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى واما
المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله ولم يقولوا بالصفات الزائدة
القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية
وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة هي علة للاربعة مميزة للذات هي
الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا
في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات
فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه المصنف
بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره الامام
من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في
قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق
في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده وبين قولنا لا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت
قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات ثلثا قديمة سموها اقانيم
هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته تعالى صفات سبعا واكثر والجواب انهم انما
كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم
قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات
القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر
الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لانهم اثبتوا الهة ثلثة كما يدل عليه قوله وما من اله الا اله واحد واما
غير ذات الله وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق وكل
مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية
بذواتها وصفاتها من الصور والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل
الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والاجسام
العنصرية بهيولاها واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما النور والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجهما
والحرنانيون منهم اثبتوا قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان هما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما
يكون مبدء الحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا
بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها
الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وذهب المصنف الى انه ليس في الوجود
قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته كما
ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل حادث الى مادة
ومدة لزم التسلسل لانهما ايضا حادثتان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى فيفتقران ايضا الى مادة ومدة

قوله بالانتقال، قول فيه نظر لان ذلك وان كان حقا بناء على علم [illegible]

كفروا بتسميتها ذوات ولا والمليكة لا يكفرون لانهم لا
يثبتون له تعالى ما هو مسلوب عنه بحسب المعنى بل انما
يطلقون الالفاظ فتدبر لما حلال
رحمة الله عليه

وكان لكلٍّ من القبل والبعد وجود في الخارج فكان جزئين ما فرضناه جزء واحدا هف وهذا مع انه لا يفيدون

بل يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور منطبقة يستلزم انتهاء

الانقسام في واحد منها انتهاء الانقسام في الاخرين فيبطل الاصل الذي عليه مبنى قواعدهم لا يقال

عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي لا

يقتضي وجود الموضوع في الخارج كما ان العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم

في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء للشيء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ

يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانه لا اجزاء لها

في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء للشيء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم حتى يجتمع في الوجود الخارجي بل

الجواب ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل فيها

الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما

متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم واندفع ايضا ما قيل من ان اجزاء الزمان ان

كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية في الماهية يجب

تساويها في اللوازم وان كانت متخالفة بحسب الماهية كان كل جزء منها منفصلا بماهيته عن باقي الاجزاء فكان

اجزاؤه منفصلا بالفعل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا يقبل

الانقسام اصلا لان كل ما يفرض فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة

والمتاخرة متخالفة بالماهية فينفصل بعضها عن بعض بالفعل فكل ما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا عن غيره

بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ

لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون

اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض وح يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء لا تتجزى

لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها

للتاخر واما المادة ويعنون بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة

او متعلقه ان كان نفسا وتديفسر المادة بالهيولى وحدها لان للموضوع ومتعلق النفس مشتملان عليها

فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لما سبق من الادلة وليس

بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا اليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع

تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل

متعلقا به وهو المعني بالمادة وما يتوهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما

بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه معلل بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا

غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بالممكن القديم

كالمواد والمجردات لانها ممكنة ولا مادة لها مدفوع بان امكاناتها قائمة بها اذ ليس له حالة قبل الوجود

٨٠

قوله لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة او في
نظر لانه كما ان
اتصاف الموجودات الخارجية
بالاوصاف لا بد له من علة كذلك اتصاف
الامور الاعتبارية باوصافها الوهمية فحكم العقل بتقدم
بعض تلك الاجزاء على البعض على تقدير وجودها كما ذكره
ان كان فرضا كاذبا فلا تقدم فيها وان كان
مطابقا للواقع فلا بد لاتصاف
بعض على قطعا
سواء كانت
موجودة او
لا وسواء كانت
تلك القبليات
موجودة او لا فان
كانت العلة ذواتها
وهي متفقة الماهية
لزم تساويها او مختلفة
لزم المحذور الاخر والا لزم
ان يكون هوياتها تقتضي او
ماهية التوسط الذي بينها
تقتضي تقدم بعض منها في الارتسام
على البعض كما ان القطرة النازلة
تقتضي تقدم رسم بعض الاجزاء المفروضة
في الخط المرتسم منها على بعض وفي هذا
كلام اخر هو انه كما ان الكم المتصل مقدار
الجسم ولا حقيقة له سوى امتداد الجسم كذلك
الزمان مقدار الحركة التي هي التقضي والتجدد
ولا حقيقة له سوى امتداد التجدد والامتداد
لانه يقتضي ان يصح فرض الاجزاء فيه فتلك الاجزاء
هي التقدم والتاخر لان كل امتداد كان استمرارا للتقضي
فجزء بعض من ذلك التقضي ولا معنى للتقدم والتاخر
الاجزاء من ذلك الامتداد او هذان مفروضان فيه
والكلام في انه لم خصص هذا الجزء او الحد بالتقدم والاخر
بالتاخر كالكلام في انه لم خصص هذا الجزء من المقدار
بهذا الحد بهذا الوضع المعين في الاشتباه
في ان هذا الجزء لا يخلو عن
ذلك في حال
الزوال
انه لم كان هذا هذا وهذا الحق يسمعه يقولون في الجواب بتصور عدم
الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور التاخر والتقدم لا
جزائه المفروضة واما انه لا حقيقة سوى عدم الاستقرار كالحركة او
غيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضها له على ما
في شرح المصنف للاشارات وقد اخذه من
كلامه على الوجه الذي ذكره الشارح لانه
لم يحرر الجواب ولم يفصل على
ما هو دابه في ذلك
الكتاب
اه

حتى يكون هناك امكان مثلا غيره والجواب من وجهين الاول انا لا نم ان المتعلق بالحادث منحصر في
المادة بالمعنى المذكور ولم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول
او التدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر
اخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس [illegible]
كيفيات قائمة بها على الاطلاق موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا يمكنهم
تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل جميع ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميعها
لانها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة [illegible]
ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نم انه وجودي وقد مر بيان فساد ادلتهم وان اريد الامكان الاستعدادي
فلا نم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك
مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما مر من تحقيق معنى
الانقلاب فليتذكر وله في التفصي عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج
الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض على
ما سلف اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد لشيء شيء اخر كالبياض للجسم
والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء اخر واما
الامكان بالقياس الى وجود بالذات وهو امكان وجود شيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق
وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس
فهو كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك
الشيء موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما
يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل
حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به وهو محال لانه مضاف والمضاف لا
يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في
الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث بماهية ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما
بنفسه ولو ثبت ذلك لسقط منع كون الامكان موجودا وتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من
التفاصيل على ان امكان وجود شيء لغيره قائم به او متعلق بما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده
بالفعل قوله لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه قلنا امتناعه في زمان كونه معدوما
ثم بشرط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث وثانيهما ان المراد بالامكان الاستعدادي والدليل قائم على
ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط
قديم والا لزم قدم الحوادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من ترجيح بلا
مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط اخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف

قوله وهذا الوجه في غاية السقوط اقول فيه نظر اذ لو لم يكن الامكان موجودا في
الخارج يكن
كان من الامور التي يقتضي
الاتصاف بها في الخارج كوجوب
[illegible] عنه لتم الاستدلال وانهم يزعمون ان الامكان
كذلك فانه وان كان اعتباريا لكنه لا يوصف به المعدوم
بالحقيقة حتى ان امكان الحادث راجع الى
امكان اتصاف المادة الموجودة
[illegible] فهو بالحقيقة
وصف للمادة
الموجودة
فاهو محل
الامكان با
لحقيقة للابدان
يكون موجودا [illegible]
كانت الهيئة [illegible]
محل الحقيقي [illegible]
كما في المجردات ذاتا
وفعلا [illegible]
التبدل في الذوات وكان
التبدل منحصرا [illegible]
صوف من وصف [illegible]
سواء كان ذلك الوصف عرضا
او جوهرا [illegible]
بداية هذا الحكم فانه [illegible]
قوله وثانيهما ان المراد بالامكان الا
ستعدادي اقول ذهب المتاخرون
الى ان الامكان الاستعدادي قسم
رابع من الكيفيات الموجودة في الخارج
مغايرة بالذات للامكان الذاتي [illegible]
عبارات القدماء ثم بنوا هذا البرهان عليه و
انت تعلم ان اثبات هذا دونه خرط القتاد
فان وجود كيفية في النطفة مثلا مغايرة للكيفية
المزاجية وبالجملة الكيفيات الملموسة التي فيها تقتضي
[illegible] قبول الصورة التي يتوارد عليها [illegible]
الاستعداد او امرا اعتباريا مغايرا للامكان الذاتي نوعا
كما سبق وعدم بابه كيف لا يستلزم وجودها
في الخارج فان القدماء لا يفرقون بين
الموجود في نفس الامر
وفي الخارج و
[illegible]

يوجد في الدليل الامكان الاستعدادي من غير اعتبار وجوده
[illegible]

الحادث على تلك الحوادث حكم لامتناع التسلسل ولان مجموعها الحد وثنه يفتقر الى شرط اخر حادث فيكون
داخلا خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع
كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بسببها الحادث حالات متقربة الى الفيضان عن العلة هي
امكانات الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث والامر منفصلا
عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار
يوجد الحادث متى تعلق ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث
الى محل فاسد لانا نختار انه يحصل بسبب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج
ليحتاج الى محل موجود فيه ثم يحصل بحسبها الحادث قرب من الفيضان عن العلة متفاوت المراتب الا ان القرب
لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعيان كيف وانما نسبة الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور
تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او
لاستناده اليه لامتناع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار وما ثبت اما بلا واسطة او بوسائط قديمة
اياما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال القديم اذا امتنع عدمه كان واجبا
لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي الامكان الذاتي فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار
موجبا بالذات لم يكن شيء من معلوماته قديما ممتنع العدم وانما كان ذلك على رأي الفلاسفة وحديث صفات
الواجب قد تقدم مرارا وسيجيء في مبحث حدوث الاجسام زيادة كلام على هذا المقام

الفصل الثاني

في المهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظائرهما وهي اي لفظ المهية مشتقة عما هو وهو اي المهية
وتذكير الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق لفظة المهية غالبا على الامر المعقول اي
الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظة المهية يدل على مفهوم الكلية
التزاما وتطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اي على المهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات
العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد تستعمل هذه الالفاظ بمعنى واحد بحيث يعرض
الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض
لما صدقت هي عليها من المعقولات الاول في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه المهية
من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالتشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة
لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالزوجية والفردية والوجود والعدم
والوحدة والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة لحقيقة شيء لا يكون نفس ذلك
الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة
فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق اي لما صدق الشيء المعروض كالانسان
في مثالنا هذا على ما ينافيها اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثرة في مثالنا هذا المنافي للواحد فالانسان

[illegible]

كما يكون واحدا كان يكون كثيرا فلو كان الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير
اثنانا للتنافي بين الكثرة والوحدة المعتبرة في مفهوم الانسان ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها
مع ضده فانا اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان
الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان الماخوذ مع العدم وهكذا
اما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية
محضة لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها
فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل على معنى انه لا يمكن
للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا اخر لم
يكن ملحوظا في تلك الحالة فظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة
فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قولهم هي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض
وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اي في حد ذاتها اهي شيء من تلك العوارض او ليست بشيء منها
فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض بتقديم حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجاب بان
الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان
ليس بالف لان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولي وح يصير المعنى الانسان من حيث هو انسان
شيء هو لا الف وذلك باطل وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك يتعين الجواب قطعا باختيار احد شقي الترديد بل
واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق
الجواب وان اجيب يجاب بسلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت
هذا فاعلم ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان تؤخذ بشرط مقارنتها و
تسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض وتسمى ح
المجردة والماهية بشرط لا شيء وقد تؤخذ غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والماهية لا بشرط
شيء والمجردة والمخلوطة متباينان مندرجان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا
الماهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك بذلك على تجويز كون الشيء قسما من نفسه بناء على ان الماهية
المطلقة نفس الماهية التي جعلت مورد القسمة ومنشاؤه الغفول عما اشرنا اليه من ان القوم لما بينوا ان ماهية
كل شيء مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض
اعتبارات ثلثة فمورد القسمة هو الماهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره باطل
قطعا بل قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مطلقا وما يقال من ان الحيوان مثلا ينقسم
الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لان حقيقة التقسيم
ضم مخصص الى مشترك فاذا جعلنا قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود
المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان

٩٢٣

بعض الشيخ الى ان اقتضاء الايجاب ثبوت الموضوع انما هو في الربط
الثبوتي المخصوص
المحمول لا مطلقا   قوله فلا يستحق
الجواب اقول لان منشأ هذا السؤال
طلب اليقين بعد وضع ثبوت احد الامرين والوضع
المبني عليه السؤال كذا السؤال فلا يستحق
الجواب الذي هو مقتضاه واذا
اجيب يجاب بسلب شقي
الترديد
لا يكون
بالحقيقة
جوابا عن
هذا السؤال
لانه ليس بجواب
للمطلوب تنبيها على
فساد الوضع
المبني عليه ذلك السؤال
لا مطلقا   قوله فمورد
القسمة هو الماهية
بالقياس الى عوارضها
اقول يمكن ان يكون تقسيما
للماهية ولا يلزم تقسيم الشيء الى
نفسه والى غيره لان الانسان مثلا
وان كان معتبرا من حيث هو الا ان
العقل ينظر اليه من غير النظر الى هذا الا
عتبار وتقسيمه الى المعتبر بهذا الاعتبار
والمعتبر بالنحوين الاخيرين فالمقسم هو
طبيعة الانسان والقسم مفهوم الانسان
المعتبر على هذا النحو اعني من هذا المفهوم وان كان
بحيث هو فرد هذا المفهوم نظير ذلك ان قسمة الانسان
الى الانسان الكلي والجزئي صحيح مع ان الانسان
الذي هو المقسم كلي في الواقع وكذا قسمه الى الانسان
المعلوم والانسان المجهول صحيح مع ان المقسم الذي
هو طبيعة الانسان معلوم في الواقع وانما يلزم
قسمة الشيء الى نفسه لو قسم الانسان مع
الوصف الى الانسان مع الوصف وقسم
طبيعة الانسان
الى نفسها فانه لا محالة

قوله فاذا اعتبر بشرط شيء كان فصلا وبشرط شيء كان بعينه النوع وبشرط لا شيء كان صورة

انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقال بعضهم يمتنع وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا
من العوارض الذهنية وقال بعضهم يجوز في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون في
الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان
وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لان الكون في الخارج
والتشخص ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض
الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما جعلها الذهن قيدا لها واعتبر عروضها لها من غير
ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من
العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المصنف لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا
حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان
يعتبرها معراة عنها ولا يلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم
على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره فاندفع ما قيل من ان الكون
في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة لان ذلك الاقتران
انما هو بحسب نفس الامر الحاصل بسبب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني
لا بحسب نفس الامر غاية الامر انه يلزم ان يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود
الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم مطلقا يتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر
مع انه معدوم بحسب الفرض العقلي من غير مفسدة وقد مر تحقيق ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكرتم
ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست بمجردة الا ان العقل قد يتصورها
مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بالا مطابقة فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا و
يلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى للمجرد الا ما
اعتبره العقل كذلك وحينئذ بانه لا يمتنع ح وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات
ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من
العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما
اقول وايضا اذا كان معنى المجرد ما ذكر لا يصح قوله ان تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب
الفرض لان تلك الماهية على هذا التفسير للمجرد تكون مجردة بحسب نفس الامر ويهدم بنيان التحقيق الذي
ذكره اقول في الجواب انه لا معنى للموجود في الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور
مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعي سوى ان المجرد قد يكون متصورا للعقل مفروضا له واما ان ذلك الفرض
مطابق للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع ثم قال وقد تؤخذ لا بشرط شيء اشارة الى الماهية
المطلقة وهو كلي طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الفرس
وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان له مفهوما مشتركا بين افراده اي يقال لكل واحد منها انه هو وانما

قوله
فصار الحاصل
انه ان اريد بالمجردة اقول
يمكن ان يقال المراد بالمجردة ما لا يكون
مقرونا بشيء من العوارض بحسب الوجود الذي
يعتبر له فلا يمكن وجود المجرد في الخارج لان الموجود في
الخارج مقرون لا محالة بحسب الخارج بالاوصاف
الخارجية اي الاوصاف التي يكون الا
تصاف بها بحسب الخارج
سواء وجدت
نفس الا
وصاف في
الخارج او لا
ضرورة ان ما
هو موجود خارجي
فهو موضوع لقضية
صادقة خارجية
محمولها امر عرضي فان
الوجود الخارجي لا محالة
تستتبع اثارا وكذا لا يمكن
وجوده في الذهن الا بحسب الا
عتبار والتصور فان العقل
يلاحظه بحيث يكون في الاعتبار
معرى عن جميع الاوصاف حتى
عن الاعتبار ملا جلال
قوله في الجواب انه لا معنى للوجود في
الذهن اقول هذا جواب عن الاعتراض
بعد رد الجواب الاول وتحريره ان المجرد
بحسب نفس الامر يوجد في الذهن اذ لا ان
يفرضه فلا يصدق كل ما يوجد في الذهن لا
يكون مجردا في نفس الامر اذ المجرد في نفس
الامر يمكن فرضه فهو بهذه الفرضية وتلخيص
المقام انه ان اريد ان الماهية المجردة لا يوجد
في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب
نفس الامر لكن يوجد في الفرض العقلي بان يفرض
له العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اريد
انه يوجد في الفرض شيء هو مجرد بحسب نفس
الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد
الواقع صادقا فذلك
مما لا شك
فيه وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي شيء وهو مجرد

قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود
اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة يتبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر فيكون الكلية اذا فسرت بالاشتراك
امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذوات واحدة بعينها في زمان واحد
باوصاف متقابلة وفيهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع
المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة المتشخصة دون الذات الواحدة النوعية او الجنسية وقال
فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة
لتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض معا ليلزم اشتراك شخص واحد
بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه وقد علم بان كل موجود في الخارج
فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بل نقول
فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في
ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى
الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا لان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها
الا يرى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة نعم
يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا تكون
لسائر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا الذي في تلك الامور وبعينه الاثر الذي
يحصل فيها اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين ان الحاصل من تعقل كل واحد منها اثر متحد
فانا اذا راينا زيدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق
واذا راينا بعد ذلك عمرا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرؤية كان
حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه من خواتم منقشة بنقش واحد فانه اذا
ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر لم يتأثر الشمعة نقشا اخر
ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا لكان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه لا يقال
ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها
تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا لانا نقول ان الكلية
هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات
متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها فكان هذا المعنى معتبرا
في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون
مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة الذين
تصوروه مطابقة لما في الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد
متطابقة فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين هي ظلال لها

ومعنى

او مقتضى لارتباطها بها فان الصور الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية
ومن البين ان الصور الحاصلة في الاذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعضها بل كلها اظلال لامر واحد
خارجي هو زيد الى هلاك الامر وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يكن عروضها
للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحدة منها
صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض للصور العقلية كما بينا قوله
فساده ظاهر لان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصور
العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانا اذا راينا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا
مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية
والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا تتصف بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية كما اعترف
به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم
وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين الكثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك
بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا الصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما
كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى هاتين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض
للصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا
ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم [صحة] تفسير
الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها
لتلك الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج على معنى ان ما صدق عليه
اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو تحقيق مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان وهو جزء
من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى التشخص نسبة الجنس الى
الفصل هذا وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان
مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان
اريد به ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء
العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج الا يرى ان العمى جزء هذا الاعمى
الموجود في الخارج مع انه ليس موجودا فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه هذا الكلام
انما يلائم بحال الماهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الاخر الذي سبق ذكره والكلية العارضة للماهية يقال لها
كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان يشير الى الطبيعة من الطبايع ويقال للمركب
من المعروض والعارض كلي عقلي … اي الكلي المنطقي والعقلي ههنا يعني من المعقولات الثانية اما
الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي فلتركبه منه فهذه يعني الكلي الطبيعي والمنطقي
والعقلي اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء لها منها

مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة ظاهرة فان وجود
الانسان والشجر والبيت وامثالها من المركبات ضروري وكذا تركبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود
الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط
لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدأها فلو انتفى الواحد انتفى الكثرة
لانتفاء مبدأها لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فقولك لا بد فيها من الواحد
ثم لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من احاد كل واحد منها مركب من احاد كذلك وهكذا
الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم لكن لا يجديك
نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند ما مر لانا نقول لا معنى للكثرة الحقيقية الا الكثرة
من الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر جزءا للكثرة لكن في الحقيقة
كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الاحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هنالك من
احاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو محال ووصفاهما
يعني البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا
يرتفعان لان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل سلب وايجاب وقد يتضايفان يعني
قد يفسران على وجه يكونان متضايفين فان البساطة قد يطلق على كون شيء جزءا من شيء اخر والتركيب
على كون شيء كلا لشيء اخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط
والمركب الاضافيين اذا اعتبرا وقيسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط بالبسيط و
المركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي
لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء
له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركب الحقيقي والاضافي فان المركب الاضافي اخص
مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا
يعتبر اضافته الى جزء وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من شيء اصلا
فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزءا البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا
البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك تحكم قطعا بل النسبة بين البسيطين عموم
من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب
منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزءا لمركب اخر كالجسم للحيوان او بين المركبين ايضا ان لم نشترط في
الاضافات اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد وان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى
ذلك الجزء وبالعكس عموم مطلق وان اشترط ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي
ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يتحقق الحاجة في
المركب الى جاعل فكذا في البسيط يتحقق ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال

الماهيات الممكنة هل هي مجعولة

قوله لانا نقول الى آخره المانع ان يمنع ان ... يعني فان القدر الضروري هو ان الكثرة متألفة من الوحدات واما انها متألفة من الوحدات الحقيقية فهو اول المسألة وقد سبق ذلك ثم لا يخفى انه يكون الاستدلال على وجود البسائط الخارجية ببطلان التسلسل وكذا على وجود البسائط الذهنية بعضها لا بد ان يوجد في الذهن امر لا يكون مركبا بحسب الوجود وبجريان التطبيق في الصور الذهنية واما على وجود ماهية لا يمكن العقل تحليلها ذاتها الى امور فلا فان ذلك شبيه بالاجزاء التحليلية للجسم والمحذور في عدم وقوفها عند حد لا بد لذلك من بيان فتامل عبد الحكيم

قوله
الاول ما اختاره
المصنف اقول هذا ما اشرنا اليه
٨٩ سابقا انه مذهب المص وحققنا بما
سيندفع عنه الشبهة لا جلال الدين دوانی

ثلثة الاول ما اختاره المص وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج
الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل
في الخارج من جعل الجاعل اي تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك بقي ماهيات الممكنات مجعولة
بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني انها غير مجعولة مط مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية
مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسان انسانا عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه مح والجواب
ما قد سبق من انا لا نم استحالة ان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه انما المحال هو الايجاب العدولي
وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل
يصدق عليها سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لانها تتقرر في الخارج مع
اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والحق هو هذا الثاني لا الاول الثالث ان
المركبة مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر
والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا
يكون البسيط بسيطا هف والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى
يقتضي اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبت اقدامك باشارة خفية
الى تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب وهي ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني بل واعوارض الماهيات
ثلثة اقسام قسم يلحق الماهيات من حيث هي هي باي وجود وجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار
وجودها الخارجي كالتناهي للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا
كالذاتية والعرضية فنبهوا بقولهم ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود
الخارجي لا من عوارض الماهية واراد وا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية
الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزء مقوما لها تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها
فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو فاين ما وجدت الماهية
المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان
اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود واراد وا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان
الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية
البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد
ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او الموجود وهذا ايضا كلام
صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي
او من لوازم وجودها الخارجي والذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية
كثير فائدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في
وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مط فانها اينما وجدت

كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها بيّنا او غير بيّن وان فسّرت المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلّفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم المهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس المهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان المهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم ان المهيات ليست مجعولة انها في انفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجوداتها فانك اذا لاحظت مهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا الى تلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل بينهما الوجود وجودا بل تاثيره في المهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا محققا في الخارج فان الصبّاغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه بر موجودا ثابتا في الخارج فليست المهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل المهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن المهيات في ذواتها موجودة بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيّناه انفا من انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صوّرناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق بط لان المجعولية بمعنى جعل تلك المهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل المهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان مهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جاعل يحققها في انفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب المهية ومتمايزان بالمركب مجعولية في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة ونقول ح ان قولهم ان الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجود لظهور بطلانه اذ الكلام في المهيات الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايضا لانهما نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته في حد ذاته كما في المركب وح يندفع الجواب عنه بما ذكر من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضي اثنينية في حد ذاته انتهى كلامه واقول لا يخفى على المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مط واثباتها مط كلام حق لا شبهة فيه وقد اسلفنا بعينه في مبحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه ذلك الذي كان قد ذهب عنه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم مهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون المهية فليتامل وهما اي البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما اي لا يفتقران في تقومهما الى محل يقومان به لان لهما قياما بانفسهما كما ان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في

ذكر
كان الكلام صحيحا
اقول لا يخفى ان المعقول
الثانية ما يكون الذهن علما لا انها
به على ما سبق تفصيله سواء كان ذلك المفهوم
في نفسه مقيدا بالخارج او الذهن او لم يكن مقيدا
بهما ولذلك جعلوا العلية والمعلولية والا
مكان والحقيقة منها سواء
اعتبر بحسب الوجود الخارجي
او غيره
بل
جعلوا
نفس الوجود
الخارجي
منها لانك
ان المجعولية
الوجود الخارجي
من المعقولات
الثانية كيف لا وقد
صرحوا بان الامكان
علة تامة للحاجة فلا يكون
منشأ الاتصاف بها الوجود
الخارجي وح فلا يكون الكلام
على هذا التفسير صحيحا فتم ملا جلال
قوله اقول لا يخفى على المتامل اقول
لا يخفى على المتامل انه ليس محصل
توجيه القول الثالث ما ذكره كيف
وقد صرح هذا القائل بان الاحتياج
الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا
بل حاصله كما ينادي عليه العبارة ان المركب
يحتاج الى جاعل يجعله في نفسه بضم بعض اجزائه
الى البعض بخلاف البسيط فانه انما يحتاج الى
جاعل يجعله موجودا فقط فلا يرد عليه ما ذكره نعم
يتجه ما اوخا اليه انفا وقد حققنا جلية الحال سابقا
ملا جلال

وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط اقول وايضا لو
لم يكن ممكنا لزم كونه واجبا فتعدد الواجب صرفة تعدد
البسائط اللهم الا ان يراد بالبسيط البسيط
الحقيقي الذي لا تكثر فيه بوجه من
الوجوه ملا جلال

تقومهما

نقوتهما الى المحل فهناك اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم
بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب مركب عما يتقدم وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج
يعني ان اجزاء المهية تتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود البيت في الخارج يفتقر الى
وجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى وجودهما فيه وبحسب العدمين ايضا فان عدم
البيت في الخارج يفتقر الى عدم الجدار او السقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين
التقدمين اعني تقدم الاجزاء على المهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان
التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى وجود كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء ما
من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما
ايا ما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل
من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايا ما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك
ان يكون لشيء واحد بشخصه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد اجزائه اذ عدم الجدار على ما
ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة لعدمه وقد صرحوا باستحالة توارد علل تامة
على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة
او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من اعدام
الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في
ذلك الزمان ولا قبله جزء اخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزآن
منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط
تقدمه عليه على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر
من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء اخر بعده وهذا الاشكال ليس
مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان
كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التفصي ما نبهت عليه وهو اي تقدم الاجزاء على المهية
علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى يحقق الكل فلابد وان يتحقق
الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد لان المهية يحققه لامتناع تحصيل الحاصل
فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني يعني ان الغناء عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب
الوجود الذهني يسمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء الغني فيحصل للجزء
خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي متعاكسة اي خاصة مساوية للجزء
فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على اخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم في الوجودين
جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي
والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود

قوله
الثاني ان
التقدم بالوجود
اقول فيه نظر لانه سبق
اخيرا ان كلا من الاعدام بشرط
تقدمه على سائر الاعدام علة تامة فلا يكون
هو وحده علة تامة فلا يكون والجواب ان حاصل
كلامه بعد جواب الايراد ان كلا منهما مع هذا الشرط علة تامة

فتدبر
قال الفرق الى
ان كلا من الاعدام بشرط
سبقه على سائر الاعدام الاجزاء
علة تامة في مرتبة بدون مداخلة سائر الاعدام
وليس فيما قال وجود الاجزاء كذلك اعني انه ليس وجود
جزء بشرط ما بدون مداخلة سائر الاجزاء علة تامة
في مرتبة من المراتب والحاصل ان المعلول
قد يستغني في عدمه عن عدم جزء

ما من الاجزاء ولا
يستغني
في وجوده عن وجود شيء من الاجزاء فقد ساق الكلام
ودل على المسامحة ولا مجال لورود عليه السؤال
ثم يفصل في الجواب ثم انه اشار
فيما سبق الى ما ...
المقام ...

الخارجي على ما ذكرنا العلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة لا تكون مساوية للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا اقول الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة في الوجودين بيان ذلك ان يكون الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل والوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين جميعا كما ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وانما يجب ان يكون متقدما عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشيء ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان قيل لنا ان نختار ان مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني فان الفاعل لوجود الصور في الاذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل انما هي معدات لفيضانها منه وقد يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر ببالنا المبدأ الفياض قلنا الراد يعود ويورد النقض بالعلة المعدة اذ يصدق عليها انه يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة له بحسب الوجود الخارجي وتقدمها بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل واثنتان اعم اي يحصل للجزء خاصتان اخريان تتفرعان على الخاصة الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء للمهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورها ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فظهر ان للجزء خواص ثلثا الاولى التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد احضار الجزء والمهية بالبال بل بمجرد تصور المهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم اذا اشترط احضارهما والاخص ان اكتفي بتصور المهية الثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على اللوازم المهية سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين للاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها

الى الكلية مخصوص بالسالبة الكلية ولا يقدح في ذلك صدق الكلية في عكس بعض الموجبات الكلية كقولنا كل انسان ناطق ...

العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر والافراد
ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية
الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد عدم الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب
الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات
الاعتبارية بمحض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت
جزء منها لم يكن تلك الهيئات موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف
المركبات الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث بتفاعل مفرداتها
مزاج كما في المعجون بل صورة نوعية جوهرية هي مبدأ الاثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة
الاجتماعية عرض فكيف يكون جزء من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في تركب جوهر من شيئين
احدهما جوهر والاخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزؤه وانما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم
بذلك الجوهر لانه يكون متاخرا عنه وما يكون جزء الشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل
من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية مختصة باللوازم والاثار ولا بد في هذا المركب من
حاجة ما لبعض الاجزاء الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها مهية واحدة وحدة حقيقية
كالحجر الموضوع بجنب الانسان فان هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا للاستدلال بل فانه ربما خفي
التصديق البديهي لخفاء في تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط
العنصرية وما يقوم بها من الصور المعدنية والنباتية والحيوانية فان الصور يحتاج الى تلك المواد من
غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها
اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كاحتياج الهيولى الى الصورة من جهة
البقاء واحتياج الصورة الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي اجزاء المهية قد تتميز في الخارج بان يكون لكل
واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الاخر فيه والظرفية تكون متميزة في الذهن ايضا وهذه
الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد تتميز في الذهن فقط دون الخارج
وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب المهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا
على مذاهب اربع حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان تكون صور الامور متعددة
او لامر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى
الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج اولا فهذه احتمالات اربعة
اتخذ كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجود
واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان
قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم
وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة

٩٣ فان العشرة والعسكر مختصان بلوازم واثار [illegible]
قلت اي المراد باللوازم
والاثار لوازم
واثار لا يكون على تقدير
الاجزاء المادية ولوازمها بل
لوازم الوحدة الحاصلة بالتركيب كما يشير
العبارة وليس في العسكر والعشرة الاجتماع لوازم
[illegible]
الاجزاء في الوجود مع اختلافها في الماهية وان كان المراد
اعم المعنيين
فلا تقابل بين القسم
الاول والثاني اذ كما ان
يكون صور الامور متعددة بالمعنى الاول
وصور الامر واحد بالمعنى الثاني فيكون شيئا لنفسه
في المفهوم متحدة فيما صدقت عليه ويمكن ان [illegible]
المعنى الثالث الاعم ان المعتبر في القسم الثالث
ان يكون صور الامور متعددة بل لامر
واحد ويحج بظهر التقابل
فتدبر ثم ان [illegible]
منه
حصر الاحتمالات في الثلث ما خلا الثالث في كلام الشيخ

بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين بحسب الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر وان المجتمع منهما هو هذا الواحد وذلك لواحد يشهد به بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صورا لامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان يتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه هو هو وهو يصير باعتبار حصولها شيئا مخصوصا ذا ماهية مخصوصة يمتاز عن سائر الاشياء بالماهية والخواص فالماخوذة من المتبوعات هي الذاتيات وبها صارت تلك الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى ان يكون شيء قد حصل له معان متعددة يتبعها صفات لا توجد بدونها والماخوذة من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس الماهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت معاني اخر فالابعاد التحيز والنمو التغير والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك والجوع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسمانيا ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القائل انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات عن العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخر ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو الخارج لا يكون ذاتيا له والا لزم ان يدخل في الماهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيات له لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا قال بعض المحققين اقول ويستفاد منه ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق اذا كان خارجا عن ماهية المركب فظاهر والا فمفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان تكون تلك الاجزاء صور الشيء واحد لا يشتمل على نسبة ماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب فان النسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق وهو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب

قوله ويستفاد منه اقول التحقيق ان معنى المشتق المشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض والاسود ونظائرهما [illegible]

فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية
المختلفة كيف تتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض التمو
ومصاديقه يعني الخصوص لاجزاء الماهية وعدم عروضها لها فقد تتباين وقد تتداخل يعني ينقسم تلك
الاجزاء الى متباينة لا يكون بينهما عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة بينهما عموم وخصوص والمص
لم يعتبر المتساوية بناء على امتناع تركب الماهية الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما سيجيء والا لزم ادراج
المتساوية في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد تتداخل بان يكون بينهما
تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد تتباين بان لا يكون بينهما تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة
ما يكون بعضها اعم من بعض فلا ينافي ولا المتساوية فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا وتقسم الاجزاء مطلقا الى متصادقة
ومتباينة ثم تقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد تؤخذ الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا موادا وقد
تؤخذ محمولة قد استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا نعيده وانما ارجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة
لا الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك البحث ولعل
المص انما اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان الانسب كان تقديمها عليها اشارة الى ذلك فيعرضها
اي الاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية البسيطة يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول بمعنى ان
الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة
ان يكون جزءا لجميع الماهيات لكان البسائط فهو مميز الماهية عن بعضها ولا نعني بالفصل سوى ما يكون ذاتيا
مميزا للماهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلاهما واحد اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود
الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على الماهية المركبة منهما حملا عرضيا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول
والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل فان نسبة الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة فان الشيء
اي المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة فان الشيء اي المركب حاصل معها بالفعل والفصل علة
والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء مختلفة
هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليها الفصل
تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة
لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون
الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليته لم بهذا المعنى بديهية بعد تحقق
الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل والا لم يعقل الجنس الا
مع فصل ما وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس
له لا فصل له بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فلو تركبت الماهية من جزئين كان احدهما
اعم وهو الجنس والاخر اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وفيه بحث سيجيء
بيانه قال الشيخ في الشفا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية او لا فان دل على الماهية

قوله والا لزم
ادراج المتساوية
في المباينة اقول يمكن ادراجها
في المتداخلة بان يقيد اعتبار العموم والخصوص
وجودا مع قسم من اعتبارهما عدما وهو المساوي بمنشاء
التداخل والقسم الاخر من اعتبارهما عدما منشاء
التباين لكن لما كان اللفظ اعتبارهما
وجودا منشاء التداخل
اعتبارهما عدما
منشاء
التباين
لم
يلتفت
اليه الشارح ملا
ملاك دواني
قوله وقد تؤخذ موادا اقول علمت
ان الفصل باعتبار التخصيص صورة وينبغي
المصنف قد سلك ههنا طريق الاكتفاء بلا اطلاق

فاما

ذاتيا ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم
الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم
فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفا بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا
فيه انه ليس من الفصول المقومة ما لا يقسم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح
ان يقال على الكثرة التي كلية بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها
في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل في الاشارات بما هو اعم مما في الشفا حيث قال ويرسم بانه كلي يحمل على
الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين كلام الشفا مبني على امتناع تركب الماهية من امرين
متساويين والا فلانه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة ذاتي اعم كما
اذا تركبت من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم وايضا فيكون كل من الامرين
المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب الماهية من
امرين متساويين فاذا كان الذاتي مساويا لاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا له عن مشاركه
في الوجود لا في الجنس فكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات حيث عمم ولم يقيد بقوله من جنسه وان
كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاته في الجنس وقال المص في شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصا
بالجنس كالحساس للجسم النامي مثلا فانه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يحمله ايضا على
غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا وذلك النوع انما
يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن
كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان
لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط
هو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن تبعه
الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو اعم لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه
والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييزه عما يختص به عما يشاركه
في الجنس الذي يعمهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين
له ولا يكون واحد منهما جنسا بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها
وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات الى هنا كلامه واقول اما توجيهه لكلام الاشارات
فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد
فصلا بل التمييز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق ولهذا
الاعتراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية و
ان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان ما
لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين

ربما

وبنوا عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم في الشفا والمتاخرون لما راوا ضعف ادلتهم على ما سيظهر رجعوا
عن هذا الاصل والفروع ايضا الا ما سنح لهم عليه دليل غير مبني على هذا الاصل ولنا قوله غير مطابق للوجود
يعني لقيام الادلة على ان ليس في الوجود مثل تلك الماهية فنقول كل منهما مدخولة فان منها انه لو تركبت ماهية
حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما احتياج وليس احدهما اولى بالاحتياج من الاخر لانهما
ذاتيان متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر فيلزم الدور ورد بانا لا نسلم وجوب الاحتياج في الاجزاء
المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينها في الوجود الخارجي انما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب
الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما
في احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل ماهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر
جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او الثلاثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركيبها من
امرين متساويين وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين
كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة
اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر
من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزءا لجزء نفسه وانه محال
وهكذا نقول في ساير الاجناس العالية كالكم مثلا فان كل جزء من اجزائه اما كم او لا كم ويسوق الكلام
الى اخره ورد بانا لا نسلم انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قالوا به
انما الذي يدعونه انحصار الاجناس العالية في احديهما والفرق ظاهر لجواز انحصار الاجناس العالية
في احديهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة و
الوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نسلم جنسيتها لما تحتها ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن
قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا اما ان يريد به ان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض
واما ان يريد به ان الجزء اما انه يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نسلم الحصر لجواز
ان يكون مفهومه مغايرا لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومين وان كان
المراد الثاني فلا نسلم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون الشيء جزء الجزء نفسه وانما يلزم لو كان
ذاتيا له وهو ممنوع فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتي او العرضي ولا يلزم من وجود العام وجود
الخاص لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه كان ايضا جنسا له لا عرضيا لانا
نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا لما تحته [illegible] انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممتنع
اي ح بل ان كان ضرورة ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام على افراده وهذا الوجه
ايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية او لا فانا نقول في
الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا انسان ويتم الدليل الى اخر هذا

قوله لو تم هذا الدليل لدل على ان [illegible] الدليل
مبني على [illegible] كون الجوهر جنسا لما تحته
يستلزم عند المستدل تركب الجوهر المخصوص
من الجوهر المطلق وذلك لا يجري في الانسان
فلا يجري مثلا لان الانسان نوع [illegible]
فاجوابه [illegible] هنا فهو جوابه هناك [illegible]

[illegible]

وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيقال الماهية
التي لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي حتى لا يحتاج الى ان ينفصل عنه
بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها
في انفصالها عن غيرها الى فصل لا يوجب ان يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها
الى الجزء المساوي لا لينفصل عن غيرها بل ليتحقق به حقيقتها والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء الماهية
في الجنس والفصل ويقال الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول التميز والثاني التعين وازالة الابهام و
الثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام الماهية قال الشيخ في الشفاء ان الفصل له معنيان اول وثان فان المنطقيين
كانوا يستعملونه فيما يتميز به شيء عن شيء لازما او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز به
الشيء في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس فيفرزها ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا تركب
ماهية من امرين متساويين لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه الامور الثلثة في
واحد من الامرين اما التميز فلان تلك الماهية لا مشارك لها في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات
في الذاتيات نعم لها مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها ممتازة عنها كما ان جزئيها
ايضا ممتازان بذاتهما عما يشاركه في عرضياته فليس كون احدهما مميزا للاخر عن المشاركات في العرضيات باولى
من عكسه واما التحصيل والتعيين فلانهما فرعان على امر مبهم متردد بين ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية
منها وذلك مفقود فيما تركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني الثلثة باسرها في تلك الامور
المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي
ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر يوضع له الفصل تارة اخرى والجواب
ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعيين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه مفارقان
له لكونه منضما الى امور مبهمة غير محصلة وكلام الشيخ في الشفاء قد ذكرنا انه مبني على امتناع مثل تلك الماهية ثم
ذلك التميز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك
الماهية بنفسها ممتازة ايضا عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها
بتميز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الاخر او قلنا انها لا تمتاز بنفسها اصلا بل
امتيازها باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى
حقيقة كيف لا وقد يبطل انحصار الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الخمس وفساده اظهر من
ان يخفى او يقال الماهية اذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد ان تكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد
الجزئين اعم من الاخر فظاهر واما اذا تساويا فلان تلك الماهية المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعته لانه صادق
على الماهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة انهما لا يشتركان في ذاتي اخر ولا خفاء في
انهما مختلفان بالحقيقة للتغاير بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة فيكون
جنسا والماهية المركبة مخالفة لذلك الجزء في طبيعة الجزء الاخر لانه ذاتي للماهية عرضي له فهو مميز

قوله
ولا ازال
وباطلاق ذلك بالمعنى
اقول هذا الاستدلال يستلزم ان يكون
انا يدل على تركبها من جنسين لا من
جنس وفصل بل يدل على انحصار اجزاء الماهية
في الجنس اذ قد اعتبر في الفصل ان لا يكون تمام المشترك
والدليل يساق الى ان كلا منهما تمام
المشترك فلا يكون فصلا فلا
يصح التقريب
فلا

ذاتي

ذاتي لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب انا لا نم ان الجزء الاخر يميز الماهية بالقياس الى ذلك الجزء
كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان صدقا عرضيا فان اخذ مع وصف كونه ذاتيا حتى يختص
بالماهية ورد ان وصف الذاتية امر اعتباري فلا يكون الماخوذ معه فصلا للماهية الموجودة وايضا مشاركة
الماهية المركبة احد اجزائها في طبيعته لا يوجب ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان تحته جنسيا نوعان
والشيء لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام اي قريب سماه تاما لقصور الفصل البعيد بالنسبة اليه فان
الفصل البعيد وان ميز الماهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها لكن لا يميزها
عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام
مشاركاته ويحصله نوعا والحساس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصله انما تميزه عن جميع المشاركات ويحصله
للحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد فالواحد منهما ان يحصل به بانفراده الجنس
فصار به نوعا وليس للاخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون الاخر وان يحصل بهما
معا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل امر ابتنائه على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين
ترد عليه انا نختار ان الجنس يتحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا قوله كانا فصلا واحدا لا متعددا قلنا ممنوع
اذ لم يؤخذ في مفهوم الفصل القريب ان يتحصل الجنس به بانفراده لا يقال يفسر الفصل القريب بتمام الجزء المميز
ولذا سماه فصلا تاما لانا نقول فحينئذ يكون بحثنا قليل الجدوى اذ لا يتصور النزاع من احد في ان تمام
الجزء المميز لا يكون متعددا لظهوره وانه لو كان متعددا لم يكن ما فرض تاما تاما وانما يتصور النزاع
لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز الشيء عن جميع ما عداه على ما هو المشهور واثباته مشكل لان الحساس
والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر للفصل فان حقيقة الفصل اذا جهلت
عبر عنها باقرب اثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الاخر
عبر بهما معا عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين
في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل واحد منهما مميزا للماهية عن جميع مشاركاتها
او لا يكون تمييز احدهما قاصرا عن تمييز الاخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين
في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر فاما
ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا
لماهيته بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون كل
منهما عرضيا لما الاخر ذاتي له والا لم يكن كلاهما او احدهما تمام الذاتي المشترك قالوا لو امكن وجود جنسين
في مرتبة واحدة لم يتحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر فلا يكون
الاخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما يتحصل بالفصل وبالجنس الاخر فلا يتحصل كل منهما
الا بالمجموع الحاصل من الجنس الاخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيكون تحصل كل منهما
موقوفا على الاخر فيلزم الدور واعترض بانهم ان ارادوا بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نم

انه لا يتحصل بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام
بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان ارادوا بالتحصل تحقق حقيقة النوع به كان اللازم مما ذكره ان
يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الاخر لا على تحصله فلا دور اذ حينئذ يتوقف
تحقق الماهية المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلتئم
ماهية من ثلثة اجزاء اصلا اذ باحدها مع الاخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اى لا يتحصل
الحقيقة ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع
بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله قيل يمكن تقرير الدليل هكذا لا يتحصل كل من الجنسين
بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث
انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج من المحصل الذى هو ذلك الجنس والمحصل الذى
هو الفصل فرضا مدخل في ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه
وح يلزم ان يتحصل كل من المبهمين الجنسين بالفصل والجنس الاخر جازا عنهما فلا يكون جنسا لهما اذ لا ثالث هنا في
يشاركهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الاخر الا باعتبار تحصله في
نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة لتحصل الاخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض
لكنه يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متباينين واما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم
مط وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر على ان
الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل محصل يحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء
كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا او ماهية واحدة ما انتهى كلامه اقول ان
الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصل الجنس الاخر لكنه لما
كان مبهما فما لم يتحصل لم يزل ابهامه لم يكن له اثر في تحصل الاخر وحاصل الاعتراض ان التحصل ان اريد به زوال
الابهام فلا نم ان لكل من الجنسين مدخلا في تحصل الاخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة النوع به فلا نم انه ما
لم يتحصل لم يكن له مدخل في تحصل الاخر فان تقوم النوع بجنس لا يتوقف على تحصل الجنس الاخر لا بمعنى تقوم
ذلك النوع به ولا بمعنى زوال الابهام مع انه يرد عليه اعتراض اخر وهو انه يجوز ان يكون مفهومان في
كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهاما كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الاخر معه لا
سابقا عليه ومثل ذلك ليس بدور ممتنع وهو غير بعيد على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام يزول
بالاخر فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه
وبين الملك والحيوان يميزه عن الملك واما تقريره الاولى فيرد عليه منع ظ وهو انا لا نم انه يتحصل به كل
منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما لنوع واحد على ما هو المفروض وايض يمنع قوله
لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل و نقلنا
انفا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة

قوله اقول ان الاعتراض المذكور باق بحاله اقول ليس كذلك
فان مآل التقرير انه لو تحصل الجنس بالفصل وحده اى
ارتفع ابهامه
لزم تحقق النوع
بدون الجنس الاخر لان الجنس اذا
ارتفع ابهامه صار نوعا مع محصله اى رافع ابهامه 100
نوعا من دون مداخلة ما هو خارج عنهما وذلك بعد سياقه
دعوى بداهة هذا الحكم فالترديد في معنى التحصل
انه رفع الابهام او تحقق النوع به
لا يجرى على هذا التقرير
اصلا لانه
عين
فيه ان
المقصود
رفع الابهام
لا ادعى ان
ارتفاع الابهام
بدون الجنس لم
تحقق النوع بدونه
بناء على انه لا دخل لما
هو خارج عن المحصل و
المحصل في النوع قطعا فلن
اراد التعرض لهذا التقرير فليس
وظيفته الا منع بداهة الملازمة
التى ادعيت فيه بين رفع الابهام
بالفصل وحده وتحقيق النوع بانحصاره
معه من غير مداخلة غيرهما ان قلت
المنع واما الاعتراض الاخر فهو في
قوة ما اورده القائل نفسه على هذا التقرير
انما يتم في المتباينين اذ هنا يشعر بانه لا يتم
في غيرهما سواء كان اعم واخص مطلقا او
من وجه وقوله واما اذا كان احدهما اشد ابهاما
يشمل هذه الصورة ايضا اذ فيه كل واحد منهما
اشد ابهاما من جهة عمومه فقد اكد هذا الاشعار
بقوله كان يكون احدهما اعم مطلقا حيث لم يقل بان
يكون اما تقريره الاول فيبنى على ما قرره من انه لا مدخل
لما هو خارج عن المحصل والمحصل في النوع فالمنع لو توجه
فانما يتوجه على المقدمة المبنية عليها لا على ما ذكره فتبين
ان كلام هذا القائل ليس في مرتبة اصدار الدليل
كما زعمه الشارح ملا جلال
قوله يجوز ان
يكون
مفهومان في كل منهما ابهام ما من وجه اقول لا يخفى ان نسبته
[illegible]
قوله لا فصل له
سواهما اقول الاولى
اسقاط قوله سواهما لانه عرضه نفى الفصل والعيان
كونه تمام المشترك معتبر في الفصل وعلى هذا
التقدير تماما المشترك فتامل
ملا جلال الدين دوانى
رحمه الله تعالى
م

[illegible]

واحدة

واحدة ثبت ان اجزاء المهية لا يكون كلها اجناسا لان المهية المركبة لا بد لها من جزئين لا يكون احدهما جزء
للاخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود الجنسين في مرتبة واحدة وقد سبق ايضا مقدمتان احديهما
ان اجزاء المهية لا يكون كلها فصولا حيث بينا ان ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما
اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه اجناسا
وبعضها فصولا فلا تركيب عقلي الا منهما معا وليعلم ان ما اسلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او
فصل انما هو على تقدير ان يفسر الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات
واما اذا زيد فيه قيد من جنسه على ما نقلناه من الشفا فلا بد في بيانه من طريق اخر وهنالك طريق مشهور
زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك
بين المهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالمهية اولا اما اذا اختص بها فظ
لانه يصلح للتميز عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في ذاتي اعم اذ يمتنع تركب المهية من امرين
متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الاخر ويكون هو الجنس واما اذا لم يختص
فلانه لا يكون تمام المشترك بين المهية ونوع اخر مباين لها اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك
فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا له يميزه عما يشاركه في جنس له لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير في جزء
اخر هو جنس له وللمهية ايضا فيميز المهية ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا و
ان لم يختص به فلا بد وان يختص بتمام مشترك ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع اخر مباين و
للمهية ايضا يكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي اخر للمهية تمام مشترك بين ذلك النوع والمهية ثم
بازائه نوع اخر وتمام مشترك اخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للمهية تمام مشترك غير متناهية ويلزم تركب المهية
من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في المهيات المعقولة بالكنه او التي
يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول
بان يكون بازاء المهية نوعان متباينان ومباينان للمهية يشاركها كل منهما في تمام مشترك بين المهية وذلك
النوع لا يوجد في النوع الاخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين واعم
من كل واحد من تمامي المشترك قالوا هذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لمهية واحدة
جنسان في مرتبة واحدة واقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي
هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين المهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين
تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هنا
تمام مشترك ثالث بين المهية وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وينتقل الكلام اليه فيلزم
ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم مطلقا من الاخر لا يقال اذا بني الدليل على تلك
القاعدة يلزم الدور ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالمهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع
وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب امور غير متناهية

موجودة معا اذ الكلام في المهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول هذا انما يتم ان لو كانت الاجزاء متمايزة
بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك لما عرفت وطريق اخر اخص منه وهو ان يقع الجزء المحمول ان كان تمام
الذاتي المشترك بين المهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان تمام الذاتي
المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على امتناع تركب المهية من امرين متساويين
فيميز المهية عن مشاركها في ذلك الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا للمهية من مشاركها في جنس ويرد
عليهما انه لا يلزم من كون جزء المهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عمومه بعروضه لنوع اخر
مباين لها فلم يكن مقولا عليها في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لها ويجب تناهيهما المترتبات
وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما يعني ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون
منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب منهما
جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كما
ان جنسهما اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي
عقلي على ما مر وقد يقرر معناه ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات
الخمس فيعرض له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو
مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب من
المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبائع
كالحيوان مثلا ويتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وسائر مفهومات الكليات
لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين المثال والممثل ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات فقد يكون
لمهية واحدة اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من بعض
واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلا
عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل
على راي المصنف فلا يكون للمهية الواحدة الا واحدا وسيجيء بيان ذلك عن قريب فالانقسام الى المتعدد و
المفرد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المصنف ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته
ومنه ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر في العلو والسفل هو
ان يكون الاعلى جزء من مهية الاسفل اذ لو اكتفى بمجرد العموم لما تحقق اجناس عالية لان للمفهومات العامة
كالوجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزء للاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان
يقع بتركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل اخر وهكذا الى ان ينتهي
الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير
هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزء لفصل اخر مع انه فرد
بما تلحق جوابه من ان جنس الفصل لا معنى له وحققوه في موضعه وسنشير اليه وهما لعنا انيا وقد يجتمعان

قوله
ويرد عليهما انه
لا يلزم من كون الجزء المهية اعم
اقول اذا كان عمومه بعروضه لنوع اخر
وكان غيره داخلا في قوام تلك المهية كان مساويا
للجزء او اخص من حيث الصدق ونحو ذلك
اعم الذاتيات الاعم من حيث الصدق
الذاتي اذ العموم بطريق
العروض لا يجعل
لا مميز
ذاتي الا ان
ان عروض العارض
نفسه لغيره لا يجعله مميز
فضلا عن عروض غيره فاذكره
وهذا في المعنى المراد من المتباينين
ههنا فيندفع الايراد فتامل لا قيل
قوله ولا يحسن المطابقة بين المثال والممثل
اقول لان الممثل هو ان في كل من الجنس والفصل
عقليا وطبيعيا ومنطقيا وهذا المثال لا يطابق الا في
الطبيعي والمنطقي فلا قيل
رحمه الله

مع

ليلزم الخ وحاصله ان ذلك دور معيّة فان المهية اذا وجدت وجدت متميزة بما عرض لها من التشخص وذلك كحصص الانواع من الجنس تتمايز بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصته على تميز لها سابق لان وجود المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصل وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظاهر ولا بالذات لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك واحتج المخالف اى القائل بكون التشخص موجودا فى الخارج بوجوه الاول انه جزء الشخص الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود فيه بالضرورة والجواب انه ان اريد بالشخص معروض التشخص نظرا لان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود فان من منع كون التشخص موجودا كيف يسلم ان مجموع معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده ودفعه صاحب المواقف بان المراد بالتشخص الذى ادعينا وجوده هو مثلا زيد ولا ريبة لعاقل فى وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر نسميه التشخص فذلك الشيء الآخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة المهية الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم فى العقل يحتمل مهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا فى الخارج ولا يتمايزان الا فى الذهن كذلك المهية النوعية يحتمل هويات متعددة لا يتعين لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان فى الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان فى الذهن فقط فليس فى الخارج موجود هو المهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل المهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعنى الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى مهية نوعية وتشخص كما يفصل المهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق ان الجزء العقلى للموجود الخارجى لا يجب ان يكون موجودا فى الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يختص من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهو ليس التشخص بل ما به التشخص الثانى ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من انها من حيث هى لا تقتضى الوحدة ولا الكثرة وانما تكثرها بانضمام ما اليها من التشخص فهو موجود والا لم يكن التكثر بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا فى نفسه اذ العدمية اما فلم يكن مميزا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا للتميز شيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هى العوارض المشخصة ولا نزاع فى وجودها على ما سبق لا التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالامور العدمية وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها بها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذى يتميز بالعمى عمن ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما مطلقا او عدما لشيء والاول باطل لان عدم اللاتشخص او التشخص اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك التشخص اما عدمى او ثبوتى وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمى وجودى واما على الثالث

[illegible] نظر لما سبق من ان الجزء العقلى اقول قد مر الكلام عليه [illegible]
قوله ولو سلم فذلك الشيء [illegible] [illegible] [illegible]

فاذن حكم الامثال واحد والجواب انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما للامر بل يكون معدوما في الخارج على ما نعنيه من انه امر اعتباري ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كالامتناع واللا امتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللا تشخص مفهوماهما فلا نسلم لجواز ان يكون التشخص عدم المفهوم الامر وان اريد ما صدقا عليه فلا نم ان كل ما صدق عليه اللا تشخص فهو عدمي ليكون نقيضه ثبوتيا ثم كيف واللا تشخص صادق على جميع الحقايق ولو سلم فلا نم تماثل التشخصات لم لا يجوز ان تكون مخالفة مشاركة في عارض هو مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما للمنافي ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد المهية كعدم الاطلاق لان المنفك انه عدم امر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد المهية فكذا التشخص فلا يكون مميزا فلا يكون تشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع للنقيضين والجواب ما سبق من انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم فنقول ان اريد بالتشخص الذي يجعل عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نم امتناع اشتراكه بين افراد المهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز افراد المهية بالتشخصات الخاصة المعروضة لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التشخص وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون متشخصا بتشخص اخر ولما كان هناك مظنة سؤال وهو ان يقال لو كان للمهية تشخص لكان لتشخصها تشخص لان الشيء ما لم يتشخص لم يتشخص شيئا اخر وننقل الكلام الى ذلك التشخص حتى يتسلسل او يقال لو كان للمهية تشخص لكان له وجود اما في الذهن او في الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له من تشخص فلا بد للتشخص من تشخص وهكذا حتى يتسلسل او يقال لو كان التشخص من الامور الاعتبارية لكان له وجود في العقل فكان له تشخص لما مر من ان الوجود ذهنيا كان او خارجيا يستلزم التشخص وننقل الكلام الى هذا التشخص حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجده مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وبين ذلك وانا استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد يجاب بما سبق من ان التشخص متشخص بذاته لا بتشخص زايد على ذاته حتى يلزم التسلسل واشتراكه مع سائر التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واما ما به التشخص فقد يكون نفس المهية فلا تكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها قال الحكماء المهية قد تكون متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن عروض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك التعدد

قوله ولو سلم فلا نسلم تماثل التشخصات اقول لم يمنع تشابه
الامثال لان
تشابهها في كونه وجودية اوعدمية
يعني كونها عدمية شيء بين لا يقبل المنع والكلام
بعد تسليم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر فافهم وفيه
بحث لانه بعد تسليم المقدمات السابقة يلزم كون التشخص
ثبوتيا ولا يضره عدم تماثل التشخصات حينئذ
اذا سلم ان التشخص لو
كان عدميا
لكان عدما للتشخص
وان نقيض العدمي
وجودي وان المفهوم
منحصر في التشخص واللا
تشخص وان ما صدق عليه
اللا تشخص عدمي يلزم كون التشخص
ثبوتيا البتة والجواب بمنع
التماثل ناظر الى اختيار الشق الثالث
اعني كونه ثبوتيا والغرض منه ان
التماثل انما اعتبر في الدليل في هذا الشق
فمنع التماثل انما يكون بعد اختيار هذا الشق
وح يمكن منع تشابه الامثال في حكم الوجود
والعدم اذ لا يلزم من وجود فرد من نوع وجود
الافراد الاخر منه الا ان يقال اذا كان الوصف
امرا موجودا لا يتحقق الاتصاف به الا ان يتحقق
فرد من ذلك الوصف في الموصوف فان المتبادر
يقتضي من ان يتصف الشيء بالسواد مثلا من غير
ان يوجد فرد من السواد في ذلك الجسم وتحقيق
ذلك بعد تسليم التماثل لا يمكن اختلافها في الوجود
والعدم اذ الكلام في التشخصات التي تتصف بها الماهيات
في نفس الامر فافهم بلا ملاك

وذلك انما بان يتحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع النقيضين

ويمكن ان يقال لو كان للمهية تشخص يشارك غيره من التشخصات في مفهوم التشخص

[illegible]

التشخص فلا بد ان يمتاز عنه بتشخص اخر وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل

اصلا وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل بتشخص مغاير لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها
او بلوازمها فتنحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد
الاخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان امرا منفصلا عن التشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات
على السوا ولا حالا فيه لان الحال في التشخص لا مقارنه اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة للتشخص المتقدم
عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى النوع يكون متقدما عليه
وهو مح فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر تفسيرها في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة
والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل
لا ينحصر فيما يكون حالا في التشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله قيل لو كان تكثر اشخاص الماهية
بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخر ويلزم التس اذ لو كان نوع كل مادة
منحصرا في شخصها لم يتعدد افرادها فكيف يتعدد افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة تعلل
باعراض تلحقها لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق
هذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التس جائز عندهم وقال صاحب المواقف
هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا ان تشخص المادة بما حل فيها الان مرجع ما ذكروه هو ان علة
تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص اخر معللا بامور اخرى متقدمة
على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص الماهيات بصفاتها العارضة
لها على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة اقول ان كلام
الحكما في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون
في المادة على ما سبق في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه الاعتراضات
الواردة هناك مثل ان يق لا نم ان الامر المنفصل نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان
فواعل وجود الممكنات ليست محالها ولا حالة فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلا
نم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يتناول المجردات
ايض لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها فالو الان علة تشخصها
ليست المادة لانها مجردة فهي اما الماهية بنفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية
انما تعددت وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فتعدد
بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى امثاله فان التقييد بين المفهومات
الكلية في اي مرتبة كان لا يقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد
امرا لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد وينحصر في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية او عرض
بانه اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالاخر ويختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة
فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب موديا الى امتناع فرض الاشتراك فان قيل فعلى ما

قوله ولا يمكنهم تعميم المادة اقول يمكن ان يق انهم اثبتوا على زعمهم جوهرا بسيطا ليس متقوما بما يحل فيه ولا متقوما بالمحل يسمونه عقلا فهذا الجوهر لا يجوز تعدد اشخاصه لبرائته عن المادة فيصح التفريع نعم يبقى الكلام في اثبات ذلك الجوهر ...

ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويفيده الجزئية جزئيا وله لا محالة مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه و
يجعله جزئيا وهكذا فيلزم عند تعقل شخص ان نتعقل مفهومات غير متناهية هف قلنا لا نسلم ان كل جزئي
له مفهوم كلي مفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا في نفسه عن فرض الاشتراك والتشخص من هذا
القبيل فان التشخص كزيد مثلا يفصله العقل الى ماهية كلية وتشخص ينضم اليها ويفيدها الجزئية واما التشخص
فليس يفصله العقل الى ماهية كلية وتشخص اخر فان التشخص يتميز عما عداه بذاته ولا اشتراك له بما سواه
الا في مفهومات عرضية والاشتراك في العرضيات مع الامتياز بالذاتيات لا يحوج الى تشخص اخر
هذا ولم يظهر لي بعد فائدة تقييد الكلي بالعقلي والتميز يغاير التشخص لان التشخص للشيء انما هو
في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذات
الاخر لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر كما في الطرفين
وقد يوجد في بعض النسخ قوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا متميزا و
التشخص المندرج تحت غيره متميز يعني ان بين التميز والتشخص عموما من وجه فان التشخص يتحقق بدون
التميز في التشخص ان لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والتميز بدون التشخص في الكلي
الذي يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلي قد يكون اضافيا معناه ان الكلي قد يكون جزئيا اضافيا على
ما يوجد في بعض النسخ ويجتمعان في التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان
لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك
تشخص بلا تميز فالصواب ان يقال التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص يغاير الوحدة
فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شيء من العوارض ولا بعدمه اعني اذا اعتبر من
حيث هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص
يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وهي اي الوحدة تغاير الوجود لصدقه اي صدق الوجود
على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها يصدق
عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملته صدق
عليه انه واحد وايضا لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي
ولزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص بالكلية و
ايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم لانه بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص
وانه اعني كون التفريق اعداما بالكلية بكم والجوز مكابر لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر معه و
قد ينبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم
لكان نسبة المياه التي جعلت من الجرة في الكيزان الى الماء الذي كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص
من مياه لم يكن في الجرة وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان ممن لم يمارس الكسب
البرهانية اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة يقولون حفظناه وجعلناه في الكيزان بخلاف

اصلا وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل بتشخص مغاير لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها
او بلوازمها فتنحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد
الاخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات
على السوا ولا حالا فيه لان الحال في الشخص لا مقارن اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة للتشخص المتقدم
عليه يكون مقوما له على ما مر من ان نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى النوع يكون متقدما عليه
وهو مح فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر تفسيرها في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة
والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل
لا ينحصر فيما يكون حالا في التشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله قيل لو كان تكثر اشخاص الماهية
بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخر ويلزم التسلسل اذ لو كان نوع كل مادة
منحصرا في شخصها لم يتعدد افرادها فكيف يتعدد افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة يعلل
باعراض تلحقها الاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق
هذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم وقال صاحب المواقف
هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تشخص المادة بما حل فيها لان مرجع ما ذكروه هو ان علة
تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص اخر معلل بامور اخرى متقدمة
على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص الماهيات بصفاتها العارضة
لها على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة اقول ان كلام
الحكما في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في
المادة على ما سبق في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه الا الاعتراضات
الواردة هناك مثل ان يق لا نم ان الامر المنفصل نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان
فواعل وجود الممكنات ليست محالها ولا الحالة فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلا
نم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يتناول المجردات
ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها قالوا لان علة تشخصها
ليست المادة لانها مجردة فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية
انما تعددت وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فتتعدد
بحسب تعدد المادة التي يتعلق بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد بين المفهومات
الكلية في اية مرتبة كان لا يقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد
امرا لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد وينحصر في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية او غرض
بانه اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالاخر ويختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة
فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك فان قيل فعلى ما

قوله
ولا يمكنهم تعميم
المادة اقول يمكن
ان يق انهم اثبتوا على زعمهم جوهرا
بسيطا ليس متقوما بالجوهر فيه ولا متقوما بالمحل
وسموه عقلا فهذا الجوهر لا يجوز تعدد اشخاصه لبرائته
عن المادة فيصح التفريع نعم يبقى الكلام في اثبات ذلك الجوهر

الذهني على ما سبق وهما يعرضان للموجودات في الخارج وتقابلهما لاضافة العلية والمعلولية فان الوحدة
علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة ومتقومة بها والمكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة لان الواحدة لو
تفنيها اذا حذفت منها مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفتان
بالذات وكذا المكيالية والمكيلية فمعروضاهما اعني الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض لا التقابل جوهري
بينهما قالوا ليس بين الوحدة والكثرة تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا
بالتشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمع
اشيا متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد مثلا فنقول ان كانت تلك الاشياء الكثيرة المتعددة باقية باعيانها
وقد يتركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشيا التي صارت اجزاء للمركب
والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشيا التي كانت
معروضة للكثرة وحصل شيء اخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو
ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة قوله
الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة
وفساده ظ والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالتشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون
واحدا بالتشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية
للعدد او باعم كالخيرية والشرية للشيء كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية
والجسمية وغير ذلك مما يدل جزؤا لها التشخص غير متقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا
لهما فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص انه يجب ان يكونا بحيث اذا
لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد شخصي مع قطع النظر عن ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل
البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن لما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الاخر فيه لا من خارج و
الحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا وفي بحثنا هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد
التشخصي محال كالمفروض وليس هذا الامثل فرض كون الجزئي كليا وهم صرحوا بانه فرض صحيح بالوصفية اقول
هذا دليل اخر براسه لا تعلق له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما ولو باعتبار و
تشخص لانهما يساوقان الوجود فكل موجود واحد بالتشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا لكن لا من الجهة التي هو
بها واحد حتى يكون الفرض والمفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض زوال تلك الكثرة عنه وليس هناك الفرض
محالا ولا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص فنقول قولك ان
كانت الاشيا المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اردت به ان تلك الاشيا باقية بتعددها على
ما ينبئ عنه لفظة باعيانها فممنوع انها غير باقية بتعددها ولم تزل ايضا فان زوال الكثرة عن شيء لا
يقتضي زوال وجوده والا لكان جميع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية و
ايجاد الماء اخر من كتم العدم والضرورة تقتضي ببطلانه وان اردت انها باقية بتشخصها فممنوع الملازمة

اذا المفروض لحوق الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية
حتى يكون موضوع الوحدة السابقة هو بعينه موضوع
الكثرة اللاحقة واللازم منه ان يكون فيه
مجموع تلك الاشخاص الكثيرة
لا كل واحد منها
وكذا في
صورة الما
واذا فرض عروض
من الكثرة الشخصية
لمعروض الوحدة الشخصية
يكون ذلك الماء مجموع
تلك المياه لا كل واحد
منها فلتلك الوحدة الشخصية
ما اي عدم انقسام الشيء
الى افراد دون التعيين ان معروض
تلك الوحدة اعني الشخص لا يمكن
ان يعرض معروضا للكثرة المقابلة
والا لكان كليا وان انقسم الى المياه
وحدته الشخصية محفوظة في حالتي الاتصال
والانفصال وانما يبدل حالة في مقابلة
الاجزاء لا في الانقسام الى الجزئيات والكثرة
المقابلة للوحدة هو الانقسام الى الجزئيات
لا الانقسام الى الاجزاء فمعروض الوحدة الشخصية
هو بعينه معروض الكثرة المقابلة لها هو الآن
فانه الكثير بالشخص فظهر ان معروض الوحدة الشخصية لا
يمكن فرض عروض الكثرة الشخصية له هو ملاك
قوله فنقول قولك ان الاشياء المتعددة باقية
باعيانها اقول كلام هذا القائل مبني على مذهب المشائين فانهم
يدعون البداهة في ان المياه المجتمعة بعد التفريق مغايرة للواحد
الذي كان قبل التفريق قوله والا لكان جميع المياه الخ
في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية
وايجاد الماء اخر من كتم العدم
والضرورة تقضي
ببطلانه

فتقول تلك الأشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان
الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا يزول بعروض احدهما وطريان الاخرى وجود موضوعهما والا لكان
تفريق الماء الواحد في اوان متعددة اعداما للماء وايجادا للمياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في اناء واحد
اعداما للمياه وايجادا للماء والضرورة تقضي ببطلانهما على ما مر مرارا فان قيل المياه اذا كانت في اوان فهناك اشياء
جسمية معروضة الكثرة كل واحدة منها امر متصل في حد ذاته فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور
باسرها وحصلت صورة واحدة متصلة في حد ذاتها لا مفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور
وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة ولا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم
في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق
في اوان متعددة فان معروض الكثرة الطارية هو الامور المنفصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة
هو ذلك المتصل الذي قد زال قلت هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام حجة على
نفيهما ومنهم المص على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعا
للوحدة والكثرة فلا يقوم برهانا كليا على ان امرا واحدا بالتشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما الا
يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الماء التي بعينها في الحالين قد اتصفت في احديهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة
وذلك كاف في اتحادهما محلا فان قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان المتصف
في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما تتصف بهما بالعرض وعلى سبيل
التبع للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة
على سبيل التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي هو محل الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى اقول هذا شبهة
منشؤها الاشتراك اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف
بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء بنفسه موصوفا بهذا الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا اخر
له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو وصف لمتعلقه كراكب السفينة في حد ذاتهما موصوفة
بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما يكون الزوجية
في حد ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد بالمعنى الاول فلا نسلم
قوله المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا ممنوع فان السفينة قد تكون موصوفة في حد ذاتها
بالحركة وقد تكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون
الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف
بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا لكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة
الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة
خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف رسمي لها لا تحديد وتصور كنه الكثرة انما
بتصور وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء يجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما

١١٠

قوله اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى اقول ذكر ان بناء
هذا
على هذا المذهب
وادعاء البداهة في المقدمة
المبني عليها ومنع البداهة شنيع وانكار
في اذ ولزوم ... بينهم اختلاف ولا يجدي البحث فيها
انتهى الكلام من الطرفين الى دعوى البداهة ولهذا شرع
شرع في كتاب الاستدلال فلا فرق في
ايراد اصل هذا السؤال
لا جلاله
قوله ازل
هو شبهة منشؤها
الاشتراك
اللفظي اقول
الشائقون لما ادعوا
البداهة في ان الجسم
الواحد لا يصير كثيرا مع
بقاء هويته اوردوا عليهم
النقض بالهيولى التي تثبتها
فانها باقية عندهم في حال
الوحدة والكثرة بعينها فاجاب
عنه من قبلهم بان الهيولى التي
نثبتها ليست متصفة بذاتها بالوحدة
والكثرة حتى ينعدم بزوال احديهما
فعندهم ان البرهان دل على وجود
جوهر هو لا واحد ولا كثير في ذاته بل اتصافه
بكل منهما بالعرض لكن يعلم بالبديهة ان
الجسم ليس كذلك بل هو متصف في ذاته بالوحدة
والكثرة ولذلك يزول بزوال وحدته وكثرته و
هذا الكلام دفع للنقض فلا يتوجه المنع عليه هذا
والتحقيق ان الشيء لا يكون هو في نفسه متعددا
وقد نقل فيما سبق الفاضل الفارابي ما يكفيك في
تحقيق ذلك في تعاقب الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة
فالهيولى في الاحوال مستحيلة بوحدتها التي هي هويتها و
تلك الوحدة لازمة لها غير مانعة لوحدة الجسم و
كثرته والمضافة متلبسة بوحدة والكثرة
بالعرض وكذا ما يتبعها
من الوحدة الا
تصالية
والكثرة التي تنافيها
لا جلال

وبما قررنا اندفع ما قيل من انه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فهو اما بحسب الخارج فلا لانهما
اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة
وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق
على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة
والكثرة العارضين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك لا يقال انهم اتفقوا على ان للمتقابلين بالذات لذا
اختلف الموضوع كالفرس اللاحق من البصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما
بالذات فكيف ذا اتحد الموضوع لانا نقول ان المعنى بامتناع الاجتماع للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد
بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في مقالة التاسعة من الفن الثاني من
منطق الشفا لا ان لا يكونا موجودين معا والاجتماع الذي ينافي مع متقومهما ان يكونا موجودين معا لا ان
يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا ثم اقول والحق ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابل التضاد اما
انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للاخر او مكيالا له
جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انه بالتضاد
فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم لاحدهما على الاخر وجودا ولا
تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون
تعقل الكثرة واما التقابلان الاخران اعني تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين
فيهما يكون عدما للمقابل الاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون هي عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء
بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقويم الشيء لعدمه وما يقال من ان الضد لا يقوم الضد فمجرد دعوى
لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما يقومه وقد عرفت فساده مع ان
الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد لكل من السواد والبياض مع انهما يقومانها ثم معروضهما اي معروض
الوحدة والكثرة فما يكون واحدا نظرا الى معروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون
الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها
وواحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة اي لم تكن ذاتية لها بمعنى ما ليس بخارج
عنها ولم تعرض لها اي لم تكن خارجة محمولة عليها فذاك بان تكون خارجة غير محمولة عليها كما في وحدة نسبة
النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان التدبير هو جهة الوحدة بين النسبتين
ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتاهما فالوحدة عرضية
لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين
في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة
من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف ما متعلق به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما
في وحدة القطن والثلج من حيث البياض فان القطن والثلج كثير بذاتهما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض

عليها عرض واحد وجعل الواحد بالجنس والواحد بالعدد
اقسام الواحد بالذات وصرح بان وحدة
النسبتين بالذات ووحدة النفس
والمدينة بالعرض
ولا يخفى
المخالفة بين
ذلك وكلام
المصنف ويدفع
كلام الشيخ ان وحدة
النسبتين ان كان
لماهيتها او لذاتي من
ذاتياتها فيدخل في الوحدة
الجنسية والنوعية والفصلية
وان كان لامر خارج فيدخل
في الواحد بالعرض على مقتضى
تعريفه للواحد بالعرض وعلى الوجهين
لا يصح جعله قسما برأسه من
اقسام الواحد بالذات لانه لعله اراد
بالواحد بالمحمول العرضي الذي هو من اقسام
الواحد بالعرض ما يكون المحمول غير النسبة كما اشار
اليه في اول الفصل حيث قال واما الاشياء الكثيرة
بالعدد فانما يتحد لها من جهة اخرى واما لاتفاق
بينها في معنى فاما ان يكون اتفاقهما في نسبة او في
محمول غير النسبة واما في موضوع واما في محمول لانا
نقول لم يكون اخراج الواحد بالمحمول العرضي الذي
هو النسبة في الواحد بالعرض وادراجه في الواحد بالعرض
وادراجه في الواحد بالذات تحكما لا طائل تحته على انه
يصدق عليه التعريف الذي ذكره للواحد
بالعرض كما نقلنا فافهم
ملا جلالي دواني
رحمه الله

جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة كما في وحدة الكاتب والضاحك من
انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت
جهة الكثرة موضوعات ومحمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي
معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات
وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب فيكون
حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض
تكون في بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور تكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون
الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما تعين بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان
العارض بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين فيجوز ان يكون كل منهما موضوعا للاخر والاخر محمولا له
لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال
الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد
بالمحمول وقيل معناه انه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة
لمحمول واحد الاول كالكاتب والضاحك والعارضين للانسان الموضوع واحد لو ... موضوعيهما
فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني
كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما
خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني
الابيض فان الانسان لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول لعمري انه لو كان الامر على ما يقول
هذا القائل لم يقل المصنف كانت هناك سود وبيض او كانت هناك حمر وصفر الى غير ذلك مما لا ينبغي
فما يكون جهة الوحدة فيه عارضة ولم يتعين من بينهما هذان العارضان بالكون هناك ولم يتنازل في الكون
هناك حتى قال المصنف كانت هناك موضوعات او محمولات بلفظه او وما توهم من ان الانسان لا يقال انه عارض
للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق في الاصطلاح على ما هو محمول على
الشيء وخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز في اطلاق العارض على
الانسان بهذا المعنى المراد هيهنا وايضا فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول
قسما اخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان قومتاي
كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة
الانسان والفرس من حيث انهما حيوان ونوعية ان كانت نوعا لهما كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان
او فصلية ان كانت فصلا لهما كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يتغاير معروضاهما لكن
معروض الكثرة لا يتصور ان لا يكون معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما على ما سبق
فالمقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اي لا يكون مفهومه

قوله لم يقل المصنف كان هناك سود وبيض اقول فان وصف
الموصوفية
والمحمولية عارضان مخصوصان
من جملة العوارض فلا وجه لتخصيصهما من
بينهما لا جلاك قوله ولم يتعانيا في الكون هناك
اقول يعني ان في صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة
يتحقق جميع تلك الامثلة فلا وجه للفظ او
العنادية ولا يخفى وهنه لان
كثيرها ليس في مادة
واحدة من
جهة
واحدة فليحقق العناد اذ في كل مادة لا يتحقق الا واحد منها انظر
ذلك قولك يتحقق في الصلوة دائما اما الوضوء
واما التيمم فان يتحقق كل منها
كما كان في مادة
اخرى صح
العناد
جلال

سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعني ان الذات الذي مفهوم مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية اي وحدة هي تشخص من تشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم قيل الواحد بالتشخص الذي لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام بالاضافة بيانية اي موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية بل [illegible] قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية مفهوم عدم الانقسام وقد فرع عليه كون اضافة الموضوع بيانية وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقوله مطلق اي وحدة معبر عنها بقوله مطلق من غير ان يتى وحدة النقطة او المفارق او غير ذلك والا فنقطة شخصية ان كان له مفهوم زائد ذو وضع اقول هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب ان بقى والا فنقطة ان كان ذا وضع يعني ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق شخصي ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا اي وان قبل القسمة فهو مقدار شخصي ان قبل القسمة بالذات او جسم ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على من ذهب الى نفي الهيولى فلا يرد النقض بما لكن يرد النقض بما يحل في احدهما حلولا سريانيا بسيطا ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقائق او مركب ان انقسم اليها وفي جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة يعني ان الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحتها فان الواحد بالتشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وفي الواحد بالجنس تتفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب مرتبته وفي الواحد بالتشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه والهوهو لفظ مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد الحمل الايجابي بالمواطاة على هذا النحو اي على نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض بالحملية على ما سبق قيل معناه ان هوهو وهو ان يكون للشيئين وحدة من جهة على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام المذكورة فكما ان جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك جهة هوهو وجميع اقسام الوحدة متحقق في اقسام هوهو ولكن ينبغي ان يعتبر في هوهو الكثرة فانه لا يتصور بدون اثنينية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانها تتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد اقول ان الهوهو اذا اريد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذلك كل مفهوم اخذ فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الاخر فالتعرض لخصوصيته

١١٣

في حين تحقيق المركب من هذا القبيل نظر اقول يمكن ان يقال المراد من الصورة الاولى ان يكون معروض الوحدة معروضا للكثرة كما يشهد له الاقسام الموردة فيها فيكون الصورة الثانية ما يمكن ان يكون معروض الوحدة معروضا للكثرة وهو الواقع [illegible] فيندفع السؤال الجسم المركب الشخصي وان كان معروضا للكثرة لكن الوحدة الشخصية [illegible] لا يجب ان يكون معروضها معروضا للكثرة بعروض الكثرة [illegible] المعروض لا من [illegible] الوحدة فتم [illegible] قوله لكونها في كل عدد اشد منها اقول الشدة والضعف عندهم من خواص الكيف كما ان الزيادة والنقص من خواص الكم فينبغي ان يقال لكونها في كل عدد اقوى وازيد منها فيما دونها [illegible] قوله اقول ان الهوهو اذا اريد به اقول الهوهو والاتحاد [illegible] المقصد بعد تفصيل اقسام الوحدة الا ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو معنى [illegible] ومن جملة فوائده ان لا يتوهم ان الهوهو مخصوص بالاتحاد في الوجود او غيره من اقسام الاتحاد وان كان المتعارف تخصيص بعض وجوه الاتحاد فلا يتوهم المشهور المتعارف [illegible] وقد اشار بقوله على هذا النحو الى ان اقسامه ليست بعينها اقسامها ولا عدم جريانه في الوحدة المتحققة من غير كثرة [illegible] قوله بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر اقول التعرض لخصوصيته هو بيان ما يتعلق به الاغراض العلمية الكثيرة [illegible]

[illegible]

هو هو يكون قليل الجدوى وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة التخصيصية واقسامها مع انها لا تشذ رح في
هو هو غير ملائم والوحدة في الوصف العرضي والذاتي بتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الوحدة في النوع
تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة
وفي الاطراف مطابقة والاتحاد هو اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيرا شيئا واحدا بطريق
الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماءان في اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصار طينا
او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا وبياضا
فصار سوادا جائز بل واقع واما اتحاد الاثنين بان يصير شيء بعينه من غير ان يرفع عنه شيء او ينضم اليه
شيئا آخر كان يكون هناك زيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد بعينه عمرا او بالعكس فذلك ممتنع لوجهين
الاول انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا
فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يكن هناك شيء منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل
خلاف المفروض واعترض بانا لا نم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين
بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر
او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس
الوجودين الاولين صارا واحدا ولا يلزم ان يكون واحدا بعينه حالا في المحلين لانا نقول انما يلزم لو لم يتحد
ذاتاهما وكان هناك ذاتان وجدتا بوجود واحد وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا الثاني
انهما قبل الاتحاد كان كل واحد منهما متخصصا بتخصص ممتاز به عن الاخر فان بقي ذلك التخصص بعد الاتحاد
كانا اثنين لا واحدا اذ المفروض ان كل واحد متخصص بتخصص ممتاز به عن الاخر فهما شخصان متمايزان لا
واحد وان لم يبق ذلك التخصص بعد الاتحاد فقد زال ما زال التخصص ضرورة زوال التخصص بزوال التخصص
فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يبقى على ما سلف
في الوجود بانهما بعد الاتحاد متخصصان بتخصص هو نفس التخصصين الاولين لان كلا من التخصصين
الاولين كان ممتازا به احد الاثنين عن الاخر وهذا التخصص لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون هو
نفسهما فالهو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف من ان الحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه
والا لكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حملا للشيء على نفسه والوحدة ليست
بعدد لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعلها عددا اراد بالعدد ما يدخل
تحت العد فالنزاع لفظي بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير يعني ان كل عدد متقوم بوحداته
لا بما دونه من الاعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدة ست مرات لا بثلثة وثلثة فان تقومها
بهما ليس باولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت بجميعها
لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف
في تقويمها فيستغني به عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار

قوله وانما يلزم لو لم يكونا موجودين اقول لو قيل انما يلزم لو لم يتحدا ذاتا
لم يتوجه
الدفع الذي اورده او حاصل الجواب
بصفة الوحدة بعدما كانا بصفة الكثرة
بل الشيء الذي كان كثيرا هو بعينه صار واحدا في
ذاته لا باعتبار امر هو الوجود او غيره

قال ما فيصير الشيء الذي كان معروضا للكثرة معروضا للوحدة
وذلك مما
ينكره بديهة العقل في بعض
الاشياء وغاية ما في الباب ان جميع
الحقائق لا تخلو ولسن هو الاتحاد الذي
نحن بصدده ان يصير الشيء غيره وذلك يستلزم اجتماع الوحدة
والكثرة لانه ان لم يرتفع الاثنينية فلا وحدة
وان ارتفعت فلا حقيقة لهما الا
بزوال الوحدة وذلك
الوحدة

الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا كثرة واحد من
الوحدة بين المقومين للكثرة وذلك ثم بزوال الدعوى
بديهية يكفي فيها تحرير التنبيه

القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها فلنا القدر المشترك بينها الذي يقوم
حقيقة الستة هو الوحدات فاذكر اعتراف بالملط لا يق تقومها بالوحدات بغير تعيين اولى من تقومها بالا
علاده غيرها الجذر واعني الترجيح بلا مرجح لانا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال وانه يمكن
تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحدها من غير شعور
بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا
في حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد
واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة اخرى يحصل الثلثة وهي نوع اخر من العدد واذا اضيف اليها
وحدة اخرى يحصل الاربعة وهي ايضا نوع اخر من العدد وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع اخر
التزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر مختلفة الحقائق هي
انواع العدد لاختلافها باللوازم كالصم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد امر اعتباري لتقومه بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر من الضابط
يحكم بها اي بذلك النوع من العدد العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه
اي بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما
واحد اخر يحكم العقل بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها فانه يقال وحدة واحدة و
عشرة واحدة فان كل ما له وجود ذهنا وخارجا فله وحدة ما ولو باعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق
الوجود ولا يتسلسل الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية وقد
تعرض لها شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فتختص اي يتميز كل منهما عن الاخرى
بالمشهورية اي بما اضيفت هي اليه فان وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذا وحدة عمرو تمتاز بعمرو
عن وحدة زيد وسيجيء ان معروض الاضافة يسمى مضافا مشهوريا لا يقال الوحدة نفسها اليست مضافة
حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه يعرض لها اضافة الى معروضها لانا نقول تلك الاضافة
كما تعرض للوحدة تعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وذكروا في
شرح هذا المحل من المتن ما يقضي منه العجب وكذا المقابل يعني ان الكثرة ايضا يعرض لها شركة وتميز عن
مشاركها بمعروضها وقيستا الوحدة الى معروضها باعتبارين والى مقابلها ثالث اي الوحدة يعرض لها اضافات
ثلاث اثنتان بالقياس الى معروضها واحدة منهما باعتبار انها وحدة له وثانيتهما باعتبار حلولها فيه
الاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى والثانية في الحقيقة
اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة
الكثرة بل كل صفة مع موصوفها تلك الحالة وكذا المقابل اي الكثرة ايضا يعرض لها هذه الاضافات
الثلث فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض له اي لمقابل الوحدة ما يعرض
لها اي للوحدة واراد بها هنا معروضها من التقابل المتنوع الى الانواع الاربعة اعني تقابل السلب و

اضافتها اليه بانها له اعم من ان يكون بطريق العروض او غيره فهي مغايرة
له لا في العبارة فقط جلال

الايجاب وهو راجع الى التوافق والتضاد والملكة والعدم وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما و
تقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية وتقابل التضايف فالحكماء
الاثنان ان كانا متشاركين في تمام الماهية فهما متماثلان والا فمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان او
غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة
فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة وما
يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة فما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين ودخل
بقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي واما التقييد
بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد الا انه قد يتوهم ولو على سبيل المجاز
اجتماع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع
ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما عدما للآخر او لا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم
فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوران
كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يسمى كوسجا وان
اعتبر قبوله لما اعم من ذلك بان لا يتقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله بحسب نوعه
كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي
هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب و
ايجاب فظهر فيما ذكرناه ان المتقابلين تقابل العدم والملكة مما يندرج في المتقابلين تقابل السلب والايجاب
باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما والثاني ان لم
يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوريان وقد يشترط في
الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية
دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى
يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل
العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق
والمشهورية والمشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل
منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان اولا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر
عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب
واعترض عليه بانه لا يجوز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم
المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف
لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما
العمى فهو عدم البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه

قوله لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد اقول الظاهر ان اطلاق
[illegible]

ولا اعتبار بحرف السلب فالتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب

اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الاخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز
ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس
وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل
كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم
والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني
قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد
يشترط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى كل من التقادير
الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد
بالاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب
انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد
حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللااعمى اعم من كل واحد من سلب
الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل المفهوم العمى في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم
العمى بسلب عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما وهما
عدميان واما انتفاؤه لكذا او لكذا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة
العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اريد
به ان تقابل اللااعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك مم ولو سلم فمقصود
المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدميين وان اريد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية
تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم
البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم
والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين
مفيدتان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد
بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة
اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الاخر كالعمى واللا
عمى في السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى الاخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في
المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان
في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المصنف وهما يعني المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف
المتقابلين الموضوع بدل المحل وارادوا به المحل المستغني عن الحال ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر
اذ لا موضوع لها واعتبر اخرون المحل مطلقا بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد

بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعضهم امتناع
الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد
يتحقق بينهما فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه
يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان
قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على
ما قال الشيخ في الشفا ان الحملي السالب يقابل الحملي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث
هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنتمم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا
البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالامتداد في اعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود
القضايا على محل قلنا يعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت اذ المراد
من الحلول ههنا ما يتم حلول الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل
بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفا ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب
فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين
على موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ايضا ان من التقابل تقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود
اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان
سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره اقول ومما نقلناه يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم
الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة الصدقية
خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا او
لا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبته بالصدق
على شيء فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا
اذ لا يتصور ورود سلب وايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر نسبة اليه
مفهوم اخر ولا نسبة مفهوم اخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم كما
يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية
التباعد ومتنافيان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد تقرر ان المعتبر
في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل [illegible]
بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام
الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل السلب والايجاب بما يرد ان عليهما ادراك
الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما الا على نسبة وعليه مبني قول المص وهو راجع الى القول او
العقد يعني ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فاذا حصلا في
العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا وان عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا فمثل مفهومي

البياض واللابياض اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين غير تقابل
الايجاب والسلب وظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما
نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد فيهما ينفصل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت على
ما ذكرت من معنى الايجاب والسلب يلزم ان يكون تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان
مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول
بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده الشيخ من تقابل التضاد
قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الآخر على ما علم
من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلي هو رفع
الايجاب الجزئي ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان لا بان احدهما
عدم للآخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الآخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي
ذكرناه اقول فظهر فساد ما قيل من ان اطلاق التضاد على الكلية لاجل المشابهة مع التضاد من حيث امتناع
الاجتماع مع جواز الارتفاع لان التقابل بين الكليين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب
والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل منشاؤه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه انفا
من قوله فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بحيث لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان
كذبا كالاضداد في اعيان الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليين تضاد بين الامور العقلية لانها
بين النسب الحكمية التي هي امور عقلية يشبه التضاد بين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان هاهنا
مظنة ان يقال ان التضايف جنس التقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والتماس
وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته اجاب بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنس له
التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد يعرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف
من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون
مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس الخمسة اخص و
بالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض
كان اخص ايضا وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما
من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت آخر وعدم اندراجه
فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته
من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت
آخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الآخر وكذا الحال بين مفهومي المتقابل و
المضاف فان مفهوم المتقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو مندرج تحت
المضاف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الاخص مندرجا تحته عرضيا

للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في مبحثنا فلا اذ من المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء
على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلنا فاذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض لاقسامه لم يلزم
صدق التضايف الا على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على
تلك الاقسام في انفسها فكلا وبذلك يتم مقصودنا هكذا قيل اقول وفيه نظر لان مقصود السائل ان التضايف
لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه انفسها صدق
التضايف ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا اثر في ذلك لكون التقابل عارضا لاقسامه غاية ما في الباب
ان يكون صدقهما على الاقسام صدقا عرضيا وقد يقال في شرح هذا المقام اراد بالجنس مفهوم التقابل و
الضمير في قوله ويندرج تحته راجع الى التضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك
مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم
التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض لحصة
من التضايف اخص منه لكن يشكل ح قوله ومقوليته عليها بالتشكيك اي مقولية التقابل على اقسامه
الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت
خصوصا في الماهيات الاعتبارية او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارجي واستدل على ان التقابل ليس
جنسا لاقسامه بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا ظاهر في التضايف كما ان التوقف ظاهر في
التضاد واما في الباقين فتردد قال الامام انا قد نعقل ماهية المتضايفين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما
وذلك يعرفنا عدم تقوم المتضايفين بالتقابل وظاهر ان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا للذوات
المتقابلات كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي للاقسام التي هي عوارض
تلك الذوات واشدها فيه السلب يعني ان تقابل السلب والايجاب اشد في مفهوم التقابل مما سواه من
اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما
يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافات رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما
العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا حكم بالمنافاة بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه معه
انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل
التبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما اخر مغايرا بالوضع للمفهوم الاول فما لم
يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون للمفهوم الاخر ظاهر الاستلزام لرفع
المفهوم الاول فبمجرد ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم
بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك قيل ههنا انا اذا اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة
عن مفهوم منع ذلك الذاتية من اعتقاد انه خير ويظهر مما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب
وان المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا ينافيه
اثبات الشر لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشر اذ قد يصدقان على ذات واحدة بل الاينافيه

قوله واشدها فيه السلب اقول قد سبق انه نقل عنهم ان الشدة والضعف من خواص الكيف كما ان الزيادة والنقصان من خواص الكم فوصف التقابل بالاشدية مبني على المسامحة ثم ان الشيخ في منطق الشفاء في فصل المعقود لبيان ان التقابل بين الموجبة والسالبة اشد ام التقابل بين موجبتين محمولهما متضادان قال ...

[illegible]

الا ايجاب الخير واذا انحصر منافي سلب الخير في ايجابه وكانت المنافاة متحققة من الجانبين انحصر ايضا منافي
ايجاب الخير في سلبه ولما انحصر منافي ايجابه في سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين
الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا منافي سلب الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا لا منافي
ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضي الا ان ايجاب الخير منافيه سلبه واما انحصار
منافيه في السلب فكلا ولا نرى ان ايجاب الشر منافي ايجاب الخير ولئن سلم انحصار منافي ايجاب الخير في
سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس هناك منافاة اخرى والاقوى
لا بد له من شيء هو اقوى منه الثالث ان الخير مثلا عقدين عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي للخير
والثاني عرضي له لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه
ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي ورد ذلك بان العرضي اذا كان لازما
كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا للمعروض لا يقال ان الرافع بلا واسطة
يكون اقوى من الرافع بواسطة لافتقاره في التاثير الى غيره لانا نقول النار القوية تسخن بالواسطة تسخينا
اقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة فلم لا يكون الحال هنا كذلك وفي بعض النسخ واشدها فيه الثالث
بدل قوله واشده فيه السلب وجهه بان التضاد مشروطة بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه
لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الاخر مع ان ذلك الاشتراط انما
هو في التضاد الحقيقي والثالث انما هو التضاد المشهور على ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين يشتمل على
اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فامره ما مر وان اراد اعم من ذلك
فالعدم والملكة والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول
القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية
الظهور بخلاف البواقي ويقال للاول التناقض يعني تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات
او بين القضايا يسمى بالتناقض وما وقع في كتب المنطق من ان التناقض هو اختلاف القضيتين بحيث
يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الاخرى فاعترض عليه بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا
يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف في الحد بالقضيتين يخرجه عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو
التناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصصوا بحثهم بالتناقض بين القضايا وان وجب ان
يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم
ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو في التناقض بين
القضايا حيث مدار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب العلوم الحقيقية بل وفي
اثبات احكامهم من العكوس وانتاج الاقيسة لاجرم خصصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا ونبهوا في
تعريفهم اياه على ذلك وكذا تعريفهم المتناقضين بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا مبني
على ما ذكرنا اقول وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل من ان مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه على شيء

قوله من الحركة والسكون اقول قبول السكون الشدة غير ظاهر لا يخفى ان
تضادهما على مذهب
المتكلمين القائلين بكون
السكون امرا وجوديا واما على مذهب
الحكماء القائلين بانه عدم الحركة عما من شانه
فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة على ما هو المشهور الذي
جرى عليه الشارحون واما على ما حققناه نقلا عن
الشيخ فبينهما التضاد والمعتبرة قاطيغورياس
فتدبر ملا جلال قوله
وبما ذكرنا
يظهر فسادما
قيل اقول حاصل
كلام هذا القائل
ان اطلاق التناقض
على ما يشمل بين
المفردات ليس
بالمعنى المشهور بل بمعنى
اخر اعتبره بعضهم كما
اشار اليه بقوله وبهذا
المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه
سواء كان رفعه في نفسه او
رفعه عن شيء وما ذكره الشارح
عليه من ان تقابل الايجاب و
السلب سواء كان بين المفردات
او بين القضايا يسمى بالتناقض ان
اراد به انه قد يسمى به فذلك لا ينافي
كلام هذا القائل وان اراد بيان التسمية
به شايع اذ ليس التناقض الا هذا المعنى
المشهور فالقائل لا يسلمه كيف ولا يتبادر
الذهن عند الاطلاق الا الى ما بين القضايا
المتبادر من اقوى امارات الحقيقة بل قال
الشيخ في قاطيغورياس الشفا الفرس واللا
فرس ليس بتقابل التقابل الذي للنقيضين اذ
لا صدق هناك ولا كذب وما نقله عن بعض المحققين
لا يصير سندا على سيد المحققين كيف يظهر به ذكره
فساد كلامه ملا جلال

١٢١

وضمّ اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من
جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان
المتمانعان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا
فساد ما قيل بعد ذلك نعم ان فسّر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادّعى ان التنافي
اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان في نفسه استدعى
بعدا عنه جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان الماخوذان على الوجه المذكور متناقضين وبهذا
المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لانا قد ذكرنا انهم يسمون تقابل
السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا حاجة في تسمية
معنى بلفظ الى تفسير ذلك اللفظ بمعنى اخر يساوي ذلك المعنى ويتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمان
يعني ان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا
له من غير اشتراط في ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات
ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة و
وحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين وكذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما في
زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وليس بنجار او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس
في السوق وليس بجالس في الدار او الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب
لعمرو وليس باب لبكر او الزنجي اسود بعضه وليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل ويصدقان
او يكذبان معا وهذا اي الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة
فبشرائط تسع وفي بعض النسخ فبشرط تاسع اي يشترط فيهما شرط تاسع وهو الاختلاف فيه اي في الحصر بان
يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان القضية الكلية ضد القضية الكلية على ما مر تحقيقه فيجوز مع تحقق
الشرائط الثمان كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان
صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات بشرط عاشر وهو
الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا بل يكون احديهما صادقة والاخرى
كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان
مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان
بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة
ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة
لا يتناقضان في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة يتناقضان بعد تحقق الشرائط
التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في
المادة المذكورة يتناقضان لذلك والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى

قوله
ونظائره الاخادمة
اقول نعم لو سلم اطلاق
التناقض على تقابل السلب والايجاب
مطلقا وان تقابل السلب والايجاب بين
المفردات لم يحتج الى التفسير الاخير لكن ليس كلام الشارح
الا ان في ذلك خلاف المشهور بل هو
مبني على اصطلاح غير مشهور و
هو التفسير الاخير
قال قوله
من غير اشتراط
في ذلك اقول
فيه انه يشترط فيه
عدم اعتبار الموضوع
القابل والا لكان
نقيضان عدم الملكة
لما صرح الشارح ان تقابل
السلب والايجاب يسمى
بالتناقض وايضا الشرائط
المعتبرة في تناقض القضايا
راجعة الى وحدة النسبة التي
هي مورد الايجاب ورجوع السلب
ومثل تلك الوحدة شرط في تناقض
المفردات لا محالة فان المسكر بالقوة
واللامسكر بالفعل لا يتناقضان و
كذا الاب لزيد واللااب لعمرو الى غير
ذلك وايضا لفظ يتوقف هو عليه في قوله
بشرط يتوقف هو عليه حشو ويمكن توجيهه بان
مراده ان بيان التناقض بين المفردات لا
يحتاج الى اعتبار شرط لان الوحدة فيها لازمة
بخلاف التناقض بين القضايا فان عند ... لا يتوقف
على اعتبار شرائط منها يعرف وحدة النسبة التي
هي مورد الايجاب والسلب فيكون مراده من
تحقق التناقض هو تحققه عند العقل وهو راجع الى
العلم به وتحقيق العقل اياه وفي قوله يتوقف
هو عليه تاكيد لهذا المعنى وهو انه شرط
لتحقيق العقل ومعرفته
ويؤيد ذلك
ما سنذكره في اثناء البحث من نكتة اعتبارات الوحدات
لا الالي

القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك
القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة
لا يكون ضرورة بل امكانا او بالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا او بالعكس فعلم ان اختلاف
الجهة لا بد منه في اخذ النقيضين ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا
ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة
على اي وجه كان لا يكفينا فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ان ينفي
عين ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناه فاي حاجة في ذلك
النقيض الى الاشتراط بالشرائط المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض
نقيض قلت الامر على ما ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يجب ان تكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا
تغاير الا بان في احديهما سلبا وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن في القضيتين انهما
متناقضتان ويغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضان ويغفل عن عدم
الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثمان تفصيل لذلك المجمل اعني اتحاد القضيتين
وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا يغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين
القضيتين وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان او الى
اثنتين اعني الوحدتين الاوليين او الواحدة اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى
الاجمال وتفويت لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف في الحصر فلما عرفت ان رفع الايجاب الكلي سلب
جزئي ورفع الايجاب الجزئي سلب كلي وعلمت ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع
قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب والحاصل ان
الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن الخطأ في اخذ النقيضين واما التفصيل
الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند
ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في المناقضات قضايا محصلة مضبوطة ويحصل
استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله وفي الموجهات بشرط عاشر لم يرد به
ان المطلقات الشخصية او المحصورة تناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينها اذا كانت شخصية
الشرائط الثمان واذا كانت محصورة الشرائط التسع كما يوهم ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات
بل اراد ان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض
بينها يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها كانه قال التناقض للقضايا بشرائط ثمان تحقق فيها مع
قطع النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض الشخصيات تكون تسعا
وفي المحصورة عشرا ونظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتها
ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات واذا قيد العلم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا

قوله
وشرط تحقق هنا العلم
ان رد الوحدات الثمان
اقول اعتبار الوحدات الثمان لا يغني
عن اعتبار وحدة النسبة واعتبار وحدة النسبة يغني
عن اعتبار الوحدات الثمان فالوجه الاقتصار على اعتبار
وحدتها ثم الاشعار بان تلك الوحدة مشروطة
بتلك الوحدات وانما قلنا ان الوحدات
الثماني لا يغني عن وحدة
النسبة لان
القضية الموجبة
الخارجية لا
ينافي القضية
الذهنية وان
اشتملتا على الوحدات
الثمانية كقولك بعض
المعدوم اي في الخارج ليس
بمعدوم اي في الذهن
لا تغاير بينهما في الموضوع
والمحمول ولا في باقي الثمانية
بل التفاوت في نفس النسبة
فان الحكم في احديهما بالايجاب في
الخارج وفي الاخرى بالسلب في
في الذهن وكذا الحكم الذاتي اذا اعتبر
مخصوصا مع الحكم العرضي المعتبر كذلك
كقولك الجزئي جزئي اي هو هو بالحمل الذاتي
والجزئي ليس بجزئي اي بالحمل العرضي فانهما
صادقان معا فتامل

سميت القضية معدولة وزعم بعضهم ان المعدولة لابد وان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه
بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل او ساكت وساكن او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع
لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه
او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء في
نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم
اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق ذلك في موضعه وهي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا اي الموجبة
المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد
في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان عند وجود الموضوع فجاز
كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق مقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبتين
زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلاكاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين
بعينه كالثلج المستلزم للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند
الخلو مطلقا بان لا يتصف بالضدين ولا بامر اخر يتوسطهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل
ما يتوسطهما من الالوان او عند الخلو عن الضدين لكن عند الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط
باسم وجودي كالمز المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين
كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا
خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد ضدان
لان الاضداد وان تكثرت لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو منفي عن الاجناس ومشروط
في الانواع باتحاد الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس
واحد وانما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين
تحت اللون الذي هو جنسهما القريب ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان
الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذا الخير والشر فلا يصح القول بان لا
تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليستا ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم
الفضيلة وكذا الخير والشر فان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانا قد
نعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير او الشر او الفضيلة او الرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا
او فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين
منها تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحدا جواب عن دخل مقدر تقريره ان يقال ان كل واحد من
الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول و
الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت واحد وتقرير الجواب ان
جعل الجنس والفصل واحد في الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود

[Margin notes (handwritten glosses): illegible]

مغاير لوجود الآخر في الأعيان بل كون كل منهما موجوداً مغايراً بالوجود للآخر إنما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للأنواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لأن التضاد إنما هو في الأمور الموجودة في الأعيان لا في الأمور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام أقول فيه نظر لأن التضاد كثيراً ما يكون بين الأمور الاعتبارية كمفهومي الجنسية والفصلية فإنهما متضادان مع أنهما من ثواني المعقولات بل بين الأمور العدمية أعني ما يكون العدم جزء لمفهومها كما مر من مثال عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو سلم أن التضاد لا يكون إلا بين الأمور الموجودة في الأعيان فلا نسلم أن وجود النوع في الأعيان إنما هو بمعنى أن في الأعيان أمراً يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من معنى وجود الطبائع في الأعيان وكل من الجنس والفصل أيضاً بهذا المعنى موجود في الأعيان واعلم أن هذه الأحكام إنما هو للتضاد الحقيقي لا للمشهوري ولم يتعرض ههنا من أقسام التقابل للإضافة ولم يبين أحوالها لأن بحث الإضافة يجيء مفصلاً في مباحث الأعراض

الفصل الثالث في العلة والمعلول

كل شيء يصدر عنه أمر إما بالاستقلال أو بالانضمام فإنه علة لذلك الأمر والأمر معلول له وهذا التعريف إنما يصدق على العلة الفاعلية إما وحدها أو مأخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل إذ لا صدور عن شيء منها فإنها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى إلى الأقسام الأربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب أن يقال العلة ما يحتاج إليه أمر في وجوده ثم المحتاج إليه إما جزء المحتاج أو خارج عنه والأول إما أن يكون به الشيء بالفعل كالهيئة السريرية فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع أن السيف ليس حاصلاً بالفعل لأنا نقول الصورة السيفية المعينة إذا حصلت يتبعها حصول السيف بالفعل قطعاً وليست حاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها هكذا قيل وأقول فيه نظر لأنه لما تحقق ههنا فرد من نوع صورة السيف وجب أن يتحقق فرد من نوع السيف ولما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا أن صورة السيف لم تتحقق ههنا فالصواب في الجواب أن يقال لا نسلم أن صورة السيف تحصل في الخشب وإما أن يكون الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يختص بالأجسام من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والأعراض التي يوجد بها أمر بالفعل أو بالقوة وهاتان العلتان للماهية داخلتان في قوامها كما أنهما علتان للوجود أيضاً لتوقفه عليهما فتختصان باسم علة الماهية تمييزاً لهما عن الباقيتين المشاركتين إياهما في علية الوجود والثاني أعني ما يكون خارجاً إما ما منه الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل والمؤثر وإما ما لأجله الشيء كالجلوس على السرير له وهو العلة الغائية وهاتان العلتان أعني الفاعل والغاية تختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة لا توجدان إلا للمركب والغاية لا يكون إلا للفاعل بالاختيار فإن الموجب لا يكون لفعله غاية وإن جاز أن يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبيهاً لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية إنما تكون علة بحسب وجودها الذهني

في الجواب أن
نوع الصورة المذكورة
إنما هو علة صورية لما هو أعم من نوع
السيف وما يشاكله كالسيف الخشبي فإنه معلول
أيضاً وذلك الأمر الأعم لا يتخلف عنه والعلة الصورية
لنوع السيف هو أخص من نوع الصورة
المذكورة كما تبين في توجيه عبارة
الشرح واعلم أن هذا
الجواب
تسليم أن صورة السيف أو نوع الشكل أو غيره مما يوجد
في الخشب وقيد صورة ما هو مبدأ للآثار المختصة
به وذلك لا يوجد في الخشب فاندفع
السؤال من غير كلفة
ملا جلال

واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتاخرها عنه في الوجود فلها اعني
الثابتة علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي ويسمى
جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هنالك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة
امور البتة علة تامة وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لما مر من ان العلة التامة قد تكون هي الفاعلية وحدها كما في
البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول
مع العلة فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان
لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه
مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل واقول فيه نظر لان كلا من الجزء الصوري و
المادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة
للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التاثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط
امر في تاثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علته التامة والجزء
لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظة العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح
اخر وليس مبناه على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه فان قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج
اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدوما ومن ضرورة انعدام الكل انعدام
الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الموجود ضروري وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع
والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبديهة
العقل وان تجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن تجوز ان يتوقف عليه تاثير المؤثر في الوجود فلا امتناع
في اسناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تاثيره باقتران امور عدمية معه فلا يلزم تاثير المعدوم
في الموجود ولا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان كان مقرونا بشرائط
عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه
كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن بعد
مسافر يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك فيسبق
الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان
مدخلية الشيء في وجود اخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب
ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه
معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر العلل
في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ والالة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت
كالصيف للذي يصبغ الاديم والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة
للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج

قوله فيه نظر
اقول معنى كلام المجيب
ان المراد من العلة ما يحتاج الممكن
في وجوده اليه الاحتياج والامكان [illegible]
[illegible]

الاحاد
علل اي علة كثيرة
وان لم يكن علة واحدة فلا
يلزم منه ان لا يتوقف المعلول على كل
واحد من تلك الاحاد ويتوقف واحد على جميعها
موقوفات متعددة [illegible] المجموع المادة والصورة
اثنين من افراد علة لا فرد واحد [illegible]
منه كون الشيء عين الكثير من احاد
[illegible]
والمعترض جمع
المركبات [illegible]
[illegible]

عن المعلول

عن المعلول مع انه ليس ما منه الشيء ولا ما لاجله الشيء واجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان
القابل انما يكون قابلا بالفعل معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل با
لفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من
تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة
هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول وما منه ولا ما
لاجله ولا نعني بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسا
ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما
ذكرنا انما هو ثانيا وبواسطة احتياجهما اليها فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة والمقسم هو علة
الشيء بلا واسطة اقول لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا
ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل
والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من حسن القسمة وجعل هذه المذكورات
شروطا ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه و
الثاني اما منه الوجود او ما لاجله او لا هذا ولا ذاك والثالث اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو
الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس
والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود
الخارجي وحيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به الفاعلية ويذكر البواقي باوصافها او باسماء اخرى كما يقال لعلة
المهيتية جزء وركن ويقال المادية مادة وطينة ويقال الغائية غاية وغرض فالفاعل مبدء التاثير وعند وجود
جميع جهات التاثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره و
يسمى علة مستقلة وتامة انه يجب وجود المعلول والا لفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان
اخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا
وان لم يكن لامر لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين
وبهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا
هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته او تعلقها لكونه من شرائط التاثير موجود في الزمانين معا فلا بد
من مرجح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجحا بلا مرجح وانه باطل
اتفاقا كما ذكره ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول لما
عرفت من جواز استناد القديم الى المؤثر اقول وانت خبير ان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة
المستقلة يجوز ان يقارن عدم المع لكن ذلك باطل لما تبين من انه يجب وجود المع عند وجود العلة التامة و
المع عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون مستعقبا له الا ان نقول انما
وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تاثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجوده فاعلا او بعده بزمان فان

كان الاول ثبت ما ادعيناه وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض
اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجح بلا مرجح بل
نقول وجوده مقارنا للوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود فاعله ترجح بلا مرجح لا يق وجوده مقارنا لوجود
فاعله ايض ترجح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما
يتوقف عليه تاثيره بزمان مح بل يجب مقارنتهما وعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارنا محالا ويجب
تاخره عنه غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بزمان قلنا
من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا و
الحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع
لجميع جهات التاثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود
المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة
المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير بعدية زمانية مم ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل يعني
اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل الناقصة غير المعد
من المادة والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله وان جاز في المعد اما المادة والصورة
فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع
فلا يبقى ايض المعلول بعدها لان الامكان متحقق في جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلوله الذي هو الحاجة
الى المؤثر في جميع الازمنة ايض فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه
تاثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شيء منها في وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في
ذلك الوقت فيزول وجوده ايض لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما
المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطاري على وجوده فبعدمه الطاري يتحقق تمام العلة
فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مفضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام
المعد حال وجود المعلول وعبارة المص يدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا
منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز اقول هكذا قيل وفيه نظر لان
هذا الكلام انما يصح ان لو قال بجواز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كك بل انما استفيد هذا
الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في المعد وان وجب في المعد يعني وان
وجب بقاء المعلول بعد المعد لاستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لان
العلة انما تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يق وان وجب في المعد دون وان جاز كان الجواب ما ذكره
وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المع بخلاف
المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع
المع لان المعد ملزوم لاستعداد وجود المع على تفاوت مراتب الاستعدادات وشيء من مراتبها لا يجوز

ان

[illegible marginal notes]

ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل لكنه ملزوم مرايضا لا يجوز ان يجامعه
واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعـ في جميع اوقاته الى علة ما لا الى العلة الموجدة له اولا حتى
ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا اوجد به احديهما
ثم انعدمت فوجدت الاخرى في زمان انعدام الاولى فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة
والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم
المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط اخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان
على سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول
الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المعـ ثم تنعدم هذه العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان
المعـ الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل
الوجود حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون علة مفيدة للمعلول اصل
الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا
يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما
استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد
العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعليتين من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان
يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه قلنا اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا
فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه ثم زال بزواله ويكون تاثير المشروط بخصوصية
الاخر تاثيرا اخر ويتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين
مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا على خصوصية احد
العدمين زال بزوال ذلك العدم ويكون التاثير المتوقف على خصوصية العدم الاخر تاثيرا اخر انتهى كلامه
اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل ان انعدام العلة الاولى وجد
علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد
باصل الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة الثانية لا تفيده واستقلالها لا
يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق وغيره نختار انها
تفيد وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا
ثم فان وجود المعـ في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق
الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى هذا يكون فائدة العلة الثانية وجود المعـ في الزمان الثاني بل استمرار
وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود المعـ الحاصل بالعلة الاولى فلم تكن مستقلة
لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكنها وجدت
العلة الثانية في ان انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجودي العلتين زمان لخلو لزم استمرار

وجود المع وصار باقيا وذلك لاينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول واحد
علتان تفيد احديهما اصل الوجود في ان انعدامها توجد علة اخرى تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى
فلم يلزم ان لايكون العلة الاخرى مستقلة قلنا الابهما كونهما مستقلة اذ المطلوب ان يثبت جواز بقاء المعلول
بعد انعدام علته باى وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبنى على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت
كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم ان
انعدم بانعدام الاولى ثبت ما ادعيناه سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف تاثيره على
احدهما لابعينه لم يكن خصوص شئ منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه
زال بزواله ويكون لتاثير المشروط بخصوصية الاخرى تاثيرا اخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد شخصي
علتان مستقلتان مط وقد سبق انه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل
ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فانا نقول
وجود المعلول اما ان يتوقف على احديهما لابعينها فلا يكون خصوص شئ منهما علة فلا تعدد في العلة واما
ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة هف والحل
منع المقدمة القايلة اذا لم يكن خصوص شئ منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء يبقى بعد
البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت ان سببه الجهل بما هو علة حقيقة وكذا ما يقال لا شك ان الاب له مدخل
في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية او شرط
لسخونة الماء المتسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد
العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحركة معينة علة فاعلية او شرطية تم بها العلة التامة لحركة المنى وحركة المنى
علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع امور يتجدد هناك علة لاستعداده لقبول الصورة
الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من المبدء الفياض فتصويره انسانا وبقاؤه انسانا له علة اخرى غير
الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده وكذا النار لمجاورتها الماء تعدها لقبول السخونة فيفيض السخونة
عليها من المبدء ومع وحدته يتحد المعلول الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطا
بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في
الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم في ان المبدء الاول موجب
او مختار والحق ان الفاعل اذا تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا عما نحن بصدده
اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد
بوجه كان داخلا فيه ومتنازعا فيه ايضا احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامرين كانت
مصدريته هذا غير مصدريته ذاك فان كان كل واحد منهما نفس الواحد الحقيقي كان لامر واحد حقيقتان مختلفتان
وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر
عينا لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو

وحده مصدرا والمعلول خلا انه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وننقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى يتسلسل واجيب تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركيبه او خارج عنه معلول له لما مر انفا ونقل الكلام الى مصدريتها حتى يتسلسل او نقول كان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء الا شيء واحد وهو مناف لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري فيستغني عن المصدر قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين ولا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها وبحسب ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة قطعا ومتقدمة من علة المعلول جزما فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى وبكون العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل اريد امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون له مع ذلك غيره وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز مما لا ينكر فاندفع المنع وهو ظاهر والنقض فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق ثم مصدريتان متغايرتان لا يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر لما مر انفا ولا ان يكون واحدة منهما داخلة فيلزم كون احدهما لا اقل خارجا معلولا له وتتم الكلام الخ واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر معين فلا نسلم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة قطعا قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نسلم ان الخصوصية المذكورة يجب ان تكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي اخر له خصوصية مع معلول اخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع الماخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في الصدور وسلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نسلم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا الا يرى ان انتفاء المانع ليس متوقفا على وجود الخصوصية بل يكفيه تقدمها على المعلول اذ يلزم حينئذ تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا نقول لو اوجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة وما يقال من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل مسلوب ومسلوب عنه يتقدم ما انه

١٣٢

ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده فح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه
اشياء كثيرة فمدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب
الاضافات وان لم تكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب
وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن
الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز
في العقول فانا لما راينا ان الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة
الماء فظهر انه كلما تعدد المع تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المع
وهو المط والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما
راينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما
عن الاخر انهما متغايران فلو راينا آثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر
بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا كان مصدر ا اولا
ليس الا ان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا
اعني صدور ب وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المط قال الامام
العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يفهمه
منه الصبيان ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه
لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث
وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة الاخر والاخر
معلولا له بوسط او غير وسط وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المع الاول مع
وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه
بحسب كل جهة من تلك الجهات امر اخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة
للاعيان الخارجية ولما كان جواب هذا ظاهرا لانها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف
بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات
الكثيرة فذات الواجب تم يصلح ان يجعل مبدء للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات
من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب
بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض
بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور واقول ان سلب شيء
عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما
والمص في شرح الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه
اخر حيث قال اذا فرضنا مبدءا اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اولى مراتب معلولاته

قوله والجواب ان نقيض صدور ا لا صدور ا لا اقول صدور لا ا
ليس
صدور ا كيف لا صدور
[illegible]
[illegible] ١٣٢
جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية
اخرى بلا صدور ه من غير تناقض واما اذا لم يكن
الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف
بها للزوم التناقض [illegible]
ان اتصاف
الشيء بامر
هو لا اتصاف
بامر فهو من حيث
الاتصاف بذلك
الامر لا يتصف
بغيره فلا يجوز اجتماعها
من حيثية واحدة قال
الكاتبي بعد ذكر المنع الذي
ذكره [illegible] وان سلم فلا
تناقض بين قولنا صدر عنه
ا ولم يصدر عنه ا الا بهما مطلقتان
وان قيدت احديهما بالدوام
كانت كاذبة لان المطلقتان
انما يصدقان لاحتمال وقوعهما
في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما
لم يلزم اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه
جعل هنا الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ
لا معنى لاعتبار الزمان هنا وان اراد
بالمطلقتين لم يقيد الحكم فيه بعموم الحيثيات
وبالدوام التقييد بعمومها ح نقول انا جاز صدق
المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما
اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظ وعند
هذا ظهر اندفاع تشنيع الامام على الشيخ لان بهمنيار
التمس الاستدلال على هذا المطلب بانه قد تقرر ان ما
يجب صدوره عن موجبه لا يصدر عنه فان صدر
عن آ ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن
واجبا صدور ب عنه فاذن صدر عنه
ج من حيث يجب صدور
ب عنه كان من
حيث

[illegible]

ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب
شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء اخر صار في ثانية المراتب
ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا
ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن و
بتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه
كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبر الترتيب في المتوسطات
التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز
وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له وهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة
واحدة عن مبدء واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا
اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه
الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس يعني ان الواحد
بالشخص لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه
يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية
الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة انه لا
يفتقر في التاثير الى شيء اخر وان توقف على احديهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف
على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين
عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى
الاخرى وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول الشخصي اذا احتاج
لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظ وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج
اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان
يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة
فالحاجة المطلقة من جانب المعلول الى علة ما وتعيين العلة من جانب العلة واعترض صاحب قف بان ما
ذكره من احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة التزام لعدم احتياج المعلول الى
العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين
من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم المح بل الى مفهوم احديهما لا بعينها الذي لا ينافي الاجتماع
كما هو شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا من اقتضاء
العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معلولا لعلتين مستقلتين
ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة
منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء

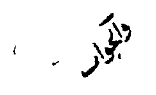
وبتوسط ب د خامس

١٣٣

قوله الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء علة اقول فيه بحث لانه
لا يلزم من
توقفه على كل واحد
منهما توقفه على المجموع حتى يلزم
ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة الا ترى
[illegible]

عن خصوصية كل منهما الا عن مفهوم احديهما الذى هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا فلما ان
نختار فى الدليل الثانى شقا رابعا وهو ان يتوقف المع على احدى العلتين لا بعينها فلا يلزم شئ من المحذورات
المذكورة فى الدليل الثانى فلا يتم هو ايضا اقول ان المعلول الشخصى اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان
يعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها فيلزم احتياجه
الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا بل تواردتا على سبيل البدل اما ابتداء او
على التعاقب لا يلزم محذور واذا المتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هى الموجودة ح دون
التى لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا
استغناء عنها ايضا لانهما انما يكونان للموجود الخارجى فان استغناء شئ عن العلة معناه ان يوجد بدونها
واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا لا يتصف بشئ منهما والطبايع لا وجود لها فى
الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول المص ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان
الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التى هى واحدة بالنوع يكون له
علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اى العلية والمعلولية من ثوانى المعقولات
اقول لا شك فى انهما من الامور الاعتبارية والا لزم التسلسل واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث
يعرف بالتامل وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان فى الشئ الواحد بالنسبة الى امرين يعنى قد يكون شئ
علة لامر ومعلولا لامر اخر كالعلل المتوسطة ولا يتعاكسان اى العلة والمعلول فيهما اى فى العلية والمعلولية
اى لا يكون العلة معلولة لمعلولها بوسط او بغيره ولا المع علة لعلتها كذلك وهذا ان المعنيان متلازمان
وهذا هو الذى يق له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما يذكر على بطلان التسلسل فكانه يدعى بداهته كما ذهب
اليه الامام الرازى واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشئ علة لعلته لكان متقدما على
علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان
بل بالذات ح نقول معنى التقدم بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشئ على علته جاريا
مجرى قولك لزم علية الشئ لعلته وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له فى اللفظ وان كان
معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا فانا من وراء
المنع فى المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا
نم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال الامام فالاولى ان يق كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر
المفتقر اليه اى الى ذلك الواحد فيلزم ح افتقار كل واحد الى نفسه وانه مح اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين
الشيئين ثم قال والاقوى ان يق نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا
معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما يعنى
الوجوب والامكان متنافيان وانما كان هذا اقوى من ذلك الاول لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتبارى
اقول فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان

والجواب



والجواب بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون مما نحن بصدد ابطاله اذ كلامنا في بطلان الدور ولا دور الا
مع اتحاد الجهة ليس بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد
تحقق الدور يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان يترتب على كونه
مفتقرا صفة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى له مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده فان منشأ
احدى النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي الارموي
بانه ان اراد بالافتقار في الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى
من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين
وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار
امتناع الانفكاك مع نعت التاخر اي تاخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء في التاخر ما جاء من الشبهة في التقدم
بعينه اذ نقول ان اردت بتاخر المعلول معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى
الاخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للاخر وهذا هو عين المتنازع فيه وان اردت به معنى اخر فلا بد من
تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي اقول الجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة
والمعلول ترتبا بحيث يصح ان يقال كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال تحركت
اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هذا المعنى يصحح ترتب المعلول على العلة
بالفاء ويمنع من عكسه وهذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما وموجبا ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه و
موقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتاخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا فحاصل الاستدلال انه
لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف
الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه وذلك باطل ضرورة فان قيل اللزوم مم وسند المنع
وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة
للشيء كافية في تحققه وان لم توجد البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون
شيئان مهية كل منهما علة لوجود الاخر او مهية احدهما علة لوجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول
قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة
علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر ولان كون
مهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد و
ان تكون موجودة قبل وجود معلولها ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه
ولا بترتب امور غير متناهية في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها اي من تلك السلسلة ممتنع
الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب لا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة يجب بها ولا فوجه
وذلك الوجوب بتقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب بالغير يمتنع ايضا اي يمتنع الحصول
ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات في الممكن لم يوجد شيء منها لوجوب وجود

انفكاك

[illegible]
ولا فائدة لاثبات المعنى المصحح للفاء في
اثبات هذه الملازمة اصلا
منه يرق اوردنا ...
ملا جلال

علة واجبة لذاتها هي طرف للسلسلة اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها
يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب بذاته فدعوى انه لابد من وجود علة واجبة لذاتها مصادرة
وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية وجملة اخرى لم تنفصل منها هذا هو برهان التطبيق و
عليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك
جملتان احديهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها بعدة
متناه فنطبق بين الجملة التي قد فصل منها آحاد متناهية والجملة الاخرى التي لم تنفصل منها تلك الآحاد اي
نطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا
فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع وانقطعت
ذلك الآن يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة
لا تزيد عليها الا بعدد متناه فيلزم تناهيهما ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بعدد متناه متناه واعترض
بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نسلم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي
فقد يكون لعدم التناهي وايضا المحال لزم من المجموع اي من لا تناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه
منها فيحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا
ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه محال وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه
وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند
القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها واجيب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما
متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن الثاني بانه اذا كان
المجموع محالا لابد ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي
ليس محالا وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما
هي متناهية وعن النقض بالباقيين اعني الامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتي توجد معا لكن
لا ترتب بينها كالنفوس الناطقة بان المتكلمين مجمعون على استحالة لا تناهيها واجراء برهان التطبيق
فيها وسيصرح المصنف بذلك في مبحث حدوث العالم واما الحكماء المشترطون في استحالة ما لا يتناهى
اجتماعها في الوجود والترتب بينها فانهم يقولون بانه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها
ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا
فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى
ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة
وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع آحاد احدى الجملتين بازاء آحاد الاخرى
الا اذا كانت موجودة معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا
ولم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء

الثالث

قوله اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الخ اقول هذا الكلام وعلى ما تقرره فلا يرد في توجيه كلام المتن ... دعوى تحقيقه موقوف على ... جميع الممكنات ... لا يجب وجوده ... مهيد انه يقول لو نزل سلسلة الممكنات الى غير نهاية لم يمتنع عدم تلك السلسلة باسرها لان امتناع عدمها بالاسر ليس لذاتها ولا لاستلزام عدمها عدم الواجب لذاته وهو ظ ولا لاستلزامه عدم الواجب بالغير لان الواجب بالغير يمتنع تحوله على هذا الفرض لان كل واحد من آحاد ما يمكن ... في ضمن انتفاء جميع السلسلة اذ انتفاء جميعها غير ممتنع وما لم يمنع جميع الممكنات عدما الى من جملتها عدمه في ضمن عدم الجميع لم يجب وجوده والسر في ذلك ان الممتنع بالغير انما يمتنع عدمه على تقدير وجود علته لا على سبب فاذا فرض انتفاؤه مع علته ولم يكن في سلسلة العلية الا الواجب بالذات لم يلزم محال اصلا ولا يخفى انطباق عبارة المتن على ما ذكرنا من غير تكلف فان قوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا معناه انه على هذا التقدير لا يتحقق الواجب بالغير ايضا لان كل واحد منها ممكن العدم لامكان عدمه في ضمن عدم الجميع فلا يجب وجوده وانما يستحيل على هذا التقدير عدم كل منها مع وجود علته لا مع فقد ... فتامل

قوله واجيب عن الاول بدعوى الضرورة اقول انما كان

قول المعترض لا نسلم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون ... [illegible]

قوله وان الناقصة يلزمها الانقطاع اقول اي على تقدير تطبيق الآحاد بالآحاد فلا يرد ان هذه الدعوى على المقدمات السابقة في اثبات التناهي ... الدعوى ... ذ

١٣٧

الثالث وهكذا الى ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبر بازائه واحدا من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احد الحبلين على طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الاخر وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اقول وقوع كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور المكتنزة ان لم يكن بين احادهما ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا فيظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض الى ملاحظة احادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا مطلقا سواء كان بينهما ترتب اولا ولان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق برهان اخر على استحالة التسلسل تقريره انا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كان التسلسل في جانب العلل او العلة المحضة اذا كانت السلسلة في جانب المعلولات ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه على التقدير الاول وتحتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها وفي السلسلة بخروج المعلول المحض عن السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة عليه وانما يتغايران بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما وكل علة ومعلول منطبقين لا بد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علته فلا يكون علته متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت بطلانه فيزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة وحينئذ انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير الثاني لا ينطبق على علته بل على علة معلوله المتاخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا فكل معلول وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحدة وينقطع السلسلتان معا ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة برهان اخر تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن اما الوجود فلانحصار

قوله
اقول وقوع كل
واحد اقول فيه نظر اذ للخصم
ان يمنع امكان وقوع كل واحد من
احاد الناقصة بازاء واحد من احاد التامة وسندا
بان ذلك الوقوع ان كان في الذهن فيتوقف على وجودا
فيه مفصلة وان كان في الخارج فيتوقف على
الترتب ولا يجدي القدح في
السند بل لا بد من
اثبات
المقدمة
الممنوعة وما
ذكره الخصم من
جواز ان يقع
احاد كثيرة من احديهما
بازاء واحد من الاخرى
لا يستلزم امتناع امكان
وقوع كل واحد منها بازاء
واحد من الاخرى لان
مراده الجواز العقلي الذي
هو الاحتمال فان غرضه دفع
جريان الدليل في هذه الصورة
بمنع بعض مقدماته وهو ههنا في
بكيفية احتمال اللاوقوع ولا يكفي
احتمال الوقوع في اجراء الدليل بل لا بد
لمعاملت الامكان الذاتي فيتحقق لو كانت
الامور الغير الامور الغير المتناهية الغير المترتبة
ممكنا لامكن وقوع كل واحد من السلسلتين بازاء
واحد من الاخرى لكن ذلك مع الاخر الدليل
والخصم مع منع الملازمة والصواب في الايراد
والجواب ما قرعنا سمعك ملا جلال دوانی

اجزائه في الموجود ومعلوم ان المركب لا ينعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئه
الممكن واذا كان الجميع موجودا ممكنا فموجده بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه
وهو ايضا مح لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة
يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا اخر لتوقف حصول ذلك المركب عليه
ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزؤه لان كل جزء محتاج الى
ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد مر انفا ان العلة المستقلة للمركب من
الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءا من اجزاء السلسلة
ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجودة داخلة في السلسلة والا توارد علتان على معلول واحد شخصي
وهو خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستند الى اخر منها الى غير النهاية هف
وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية
وبما ذكرنا من التقرير اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة
كونها نفس السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب
من الواجب والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا نم
وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء
السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو مم لجواز ان يكون
بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل
المستقل بالايجاد واما التصوير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة
القائلة بان كل جزء محتاج الى علته فلا يستقل بدونها ان احتياج العلة الى ما هو علة لها يوجدها لا ينافي
استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها بعاونها في ايجاده وعلى المقدمة القائلة بان
بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل
جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا بط لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه
شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة
التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول
اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها
او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول
المركب مترتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء بحدث كل جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب
الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة
المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه
او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض

الشاهد

كلاهما اللزوم الانحصار بين الحاصرين اما على الاول فالحاصران العددان اللذان هما مبدء العدة ومنتهيها و
اما على الثاني فالحاصران هما حركتا طرفي المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم
الانقطاع فان حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وبعد اللتيا
والتي فبرهان تناهي القوة الطبيعية انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك
الجسم على التشابه كالطبايع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك
الطبيعي المقابل للتحريك القسري متناول للتحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا مع ان اكثر
تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو من معاوقات
يقتضيها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة
في القابل المركب فلا يصح ان نسبة الحركتين على نسبة الجسمين وكذلك برهان تناهي القوة القسرية انما يجري في
قوة قاسرة لجسم حال ما ذكرنا اعني لجسم حلت فيه قوة لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم وذلك
لان مبناه على ما سبق على ان التفاوت بين حركتي الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين معاوقي
طبيعتيهما والتفاوت بين المعاوقين انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقداري
الجسمين واعلم ان هذه الدعوى والتي ذكرت قبلها من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى
الجسمانية تاثيرا واما القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل عن هذا
البحث والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقبوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات
يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب وجزء قابل المحل له وهو واحد قال الحكماء لما ثبت ملازمة
الهيولى والصورة وثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد ان يكون احدهما علة للاخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة او
بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا
معا فبقي كون الصورة علة فلا يخلو اما ان تكون علة مستقلة وذلك باطل لان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى
متقدمة على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة
علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشيء اخر كلاهما علة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل المحل واعترض
على ما قالوا بانا لا نسلم ان كل متلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للاخر فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس
احدهما علة للاخر ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فان ذلك مما لم يثبت ولو سلم
فلا نسلم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد واحد او حدود بالمقدار وتلك
الهيئة متاخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود وهي متاخرة عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متاخر
عن الجسم المتاخر عن الصورة لوجوب تاخر الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك
الشيء انما يظهر صحته في التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما الا ان يقال لعلهم ارادوا ان الصورة مع الشكل زمانا
لان تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وايضا لو تم ذلك لدل على ان الصورة ليست جزءا ايضا من فاعل
الهيولى لان جزء الفاعل ايضا يجب تقدمه على المعلول ايضا فاحتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه باطل قطعا لان

الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود ذات في نفسها متقدم على حلولها التي
من جملتها حلول شيء اخر فيها الا ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر عن المحل هو الحال المعين
باعراض في المحل فلا محذور ولا انا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا حين وجود الحال المتعين فقبل وجود المتعين لا
وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزء للعلة الفاعلية لوجود خارجي كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده
الى ما يحل فيه ممكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية قد يزول عن
الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه واجيب عن ذلك
بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى المحل في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته
مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج اليها في قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد له من ان يحل فيها
فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا لفاعله قوله ان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا
يمكن حلول شيء فيه قلنا مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل فيه ولا استحالة فيه انما
المحال ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بلازم واما ان الشيء لا يبقى
بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى يخلفها
صورة اخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احدى الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وشبه الهيولى في تقومها
بها بسقف قائم بدعائم متعاقبة يزول واحدة منها ويقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة
محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى فلا يتصور ح كون الصورة المتشخصة علة لها سواء كانت معينة
او غير معينة قلت انهم ارادوا بالعوارض المشخصة ههنا العوارض اللازمة لتشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك
التشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما توهم العبارة ولذلك عدوا في العوارض المشخصة
امورا كلية لا يتصور استفادة التشخص منها كالتناهي والتشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة
للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة له وهذا الحال
المقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة له وظاهر هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى العلة
المادية والصورية انما تطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل
ليس الا الصورة ولكنك قد عرفت فيما سبق انهما يعمانهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر
بالفعل او بالقوة وهو اعني الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد ان استقل بتقويم المحل استغنى المحل
عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما له وكل منهما جزء للمقوم اقول فيه منع اذ
لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال اعني امكان حصول الحال في المحل ذاتي و
الا يلزم الانقلاب ولما كان ههنا مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد لا
يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلتها اجاب بان القبول
اعني امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا لا يختلف اصلا بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا
وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن

هو قريب القبول بعد بعد حصول استعدادات للمحل استفادها من الامور الحالة فيه واعلم ان ما نقلناه
عن الحكماء في هذا المبحث كلها من فروع الهيولى والصورة والمصنف لما كان منكرا لهما كما سيجيء كان المناسب له
ان لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل النفي والانكار لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة بماهيتها
اى بصورتها الذهنية لعلية العلة الفاعلية يعني ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ بعقلها
يصير مقدما على الفعل فبهذا الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول الذي تصدر عن الفاعل معلولة في وجودها العيني
للمعلول فان وجود الغاية في الخارج يترتب على وجود المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتأخر
بحسب الوجود الخارجي فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير
فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهى اى الغاية ثابتة لكل قاصد اى لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار فان الفاعل
انما يقصد الفعل لغرض اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى لحركات الاختيارية الصادرة
عن الحيوان لها مباد اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب للقوة المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدأ الذي
يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو تصور الملايم او المنافر فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في
النفس حركت القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة في الاعضاء فانتهى اليه الحركة وهو الوصول الى
المنتهى هو غاية للقوة المحركة الحيوانية وليس لها غاية غير ذلك وهو اى الوصول الى المنتهى قد يكون غاية
للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول
ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع وتخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فحرك نحوه و
انتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان يتخيل
في نفسه صورة لقاء صديق له فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان و
لا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى آخر لكنه يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء
الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غايتي القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول
الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل لهذه الحركة ما هو غاية لها والا اى وان حصل
غاية القوة الشوقية فهو خير ان كان المبدأ هو التفكر او عادة ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية
كالعبث باللحية او قصد ضروري ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات المريض او
عبث وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء آخر اليه واثبتوا للطبيعيات غايات والحكماء
قد يطلقون الغاية على ما يتأدى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك
الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا
شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اى للاسباب الاتفاقية غايات ما يتأدى اليه الفعل ان كان
تأديته دائميا او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا وما يتأدى هو اليه غاية ذاتية وان كان تأديته مساويا
او اقليا يسمى الفعل سببا اتفاقيا وما يتأدى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستندا الى ان
الفعل ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التأدي كان التأدي دائما وكان الفعل سببا ذاتيا له وما

يتادى هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التادي فلم يكن هيهنا سبب اتفاقي ولا غاية اتفاقية
والجواب ان ليس كل ما هو معتبر في تحقق التادي بالفعل جزء من المؤدي فان انتفاء المانع واستعداد القابل
معتبر فيه مع انه ليس شيء منهما جزء منه فالمؤدي اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور انفكاكا مساويا للاقتران
بها او انفكاكا راجحا عليه فهو المسمى بالسبب الاتفاقي وما يتادى هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبر ذلك السبب
مع جميع الجهات المعتبرة في تاديته كان سببا ذاتيا للمسبب الذي هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان من حفر موضعا
فوصل الى كنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس تاديته الى الكنز دائما ولا اكثريا والجرم كان سببا اتفاقيا وكان
وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه في موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى عمق الكنز مع سلامة
الحاسة كان الحفر مع هذه الشرائط سببا ذاتيا لوجدانه والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او
غائية قد تكون بسيطة فالفاعلية كطبايع البسائط العنصرية والمادية كهيولياتها والصورية كصورها
والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي وقد تكون مركبة فالفاعلية كمجموع الفاعل والصورة بالنسبة
الى الهيولى على ما مر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور
المركبات والصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الاولية والغائية كمجموع شري المتاع
لقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة
بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية
كصورة الماء حال كون هيولاها ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله او بالفعل
فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية والصورية
كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء الحبيب حال حصوله وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية
فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة
وكذا في سائرها وايضا كل واحد منها اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية يطلق على ما هو علة حقيقة بالقياس
الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقة فان الشيء اذا اقترن
بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا للاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والثاني اقتران شيء ما بالمعلول كذلك فان
العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول تسمى عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى
البرودة فان السقمونيا مسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التي في البدن عن
تبريده فلما ازال المانع عنه برد بطبيعتها فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة التي في البدن اعني التبريد
ينسب بالعرض الى ما يقترنها ويزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب للسرير اذا
اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية وما يقترنها اعني الخشب ماخوذا مع صفة
البياض علة مادية عرضية والصور العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية
كشراء المتاع بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب فحصل بتبعيته شراء المتاع ايضا وايضا كل
منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هي التي يكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس

للبناء

للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذلك في سائر العلل واحدة كل منها اما قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة
كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في سائر العلل
والبقية كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كبناء واحد لبيوت متعددة والخاصة كبناء
واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس في سائر العلل والعدم للحادث الزماني من المبادي العرضية
لانه مقارن لما هو علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد لان
الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم
الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق
بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجود في العدم
لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مر والموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال
فان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة الى ما تركب ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه
اي في وجوده او عدمه قد تقدم ان المؤثر يجعل المهية موجودة او معدومة لا انه يجعلها تلك المهية اذ لا
مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها الى اسباب
المهية غير اسباب الوجود وقد سبق ان العلة المادية والصورية تسميان علة للمهية والاخريان اعني الفاعلية و
الغائية تسميان بعلة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرف الوجود والعدم على السوا
فاتصافه بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجيح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب دفع لما
توهم بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليهما ويكفي
في وقوعه تلك الاولوية فلا حاجة له الى سبب وجهه ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى
به لذاته وامتناع البقاء بمعنى امتناع اجتماع اجزائه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية
لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يؤدي
الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها او خلاف
كالحركة المؤدية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة او ضد كالحركة الى
فوق المؤدية الى الاسفل والاعداد قريب كاعداد
الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد
كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل
العرضية ما هو معد بمعنى ان بعض
العلل الفاعلية العرضية
تكون علة معدة
ذاتية
بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة
معدة ذاتية لحصول البرودة
تم المقصد الاول

الماهية عن الموضوع والا لافتقر اليه في الخارج ايضا فيكون
بعرض والا لكان في الخارج ايضا موجودا عبد الرزاق

المقصد الثاني

في الجواهر والاعراض وفيه فصول ثلثة الاول في الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الفردة الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وايد هذا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص الناعت وهو العرض ولا يعني ولا يحل في الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خرج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن قالوا وكان اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام لانه يكون تعريف الجوهر هو الموجود لا في موضوع ومعناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو المادة اولا وفي جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقال او غير مفارق بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تاخير تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة او ما يتركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر جسماني يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الاخر مقوما له ثم اورد تقسيما اخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزء منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزء منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزء منه او لا مدبرا ولا جزء منه وهو العقل او جزؤه والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص فقد ظهر مما ذكر ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من انه المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى الحال كالمادة

وقد بيّن في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض قد مرّ ان العرض
هو الحالّ في الموضوع والحالّ قد يكون لا في موضوع كالصورة فالحالّ اعم مطلقا من العرض وبين
الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه و
يصدق العرض على المحل والحال الجزئيا لا كليا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل للسرعة
والبطوء وليس يصدق كل ما هو محل فهو عرض لمكان الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق
على المحل والحال الجزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احديهما على
وسط واختلاف الانواع في الاولوية والعقول منهما اشتراك عرضي اختلف العلماء فان الجوهر
هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المصنف انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته
من الاعراض واحتج المصنف على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض تتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على
وسط اى لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الناطقة و
الصور الحالة في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض
وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان نحتاج الى الاستدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض
جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء كما عرفتها مما يكون بيّن الثبوت لذلك الشيء وقد بان ذاتي الشيء انما
يكون بيّن الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا يعلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور فيها
المهية بالكنه بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن
مهيتها وهكذا الحال في سائرها ولو كانت المهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لامكن ان لا يحتاج
فيها الى دليل اصلا الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع
بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذا انواع الاعراض بعضها اولى
من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له ورُدّ بانا لا نسلم اختلاف
انواعهما في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد مرّ ان ما ذكر في بيانه على تقدير
صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك على شيء لا يكون ذاتيا له وذلك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته
من الامور التي هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر و
العرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر
امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع
ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك في ان هذين المفهومين انما ثبتا لموصوفيهما
ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتي له وان قطع
النظر عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي
لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما اشتراك عرضي اشارة الى ان هذا الوجه

انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه
الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض
بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المصنف لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر و
العرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يزد في الدليل على ما استدلوا
به في المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما
لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم امر متحقق زائد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد
مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو العرضية اقول وانت خبير بانه انما يثبت بذلك كونهما امرين
اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت مرارا عبارة عن
عوارض الوجود الذهني وظ انهما ليسا منها واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر
لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان تكون
جواهر فننقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية
فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية واما ان تكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ
يلزم كون العرض مقوما للجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع وما
بني من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر اخر مقوم لذلك
الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقايق المحصلة
النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا
لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين
في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم
الشق ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد
على البعض باعتبار اخر فقد مر ان بعضهم اعتبر وافي التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا
بانه لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرين اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك
اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما مر من ان الفناء ضد للجوهر فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام
باسرها ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضد الشيء لان الضد لا بد ان يكون
وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اثنان في محل واحد
سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد
الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل المثلان في محل واحد لانه يلزم
ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض يختصان بها فان
اتصاف احد المثلين دون المثل الاخر بعارض من تلك العوارض متوقف على امتيازه عن المثل الاخر
فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامور اخر سوى ما ذكر لان كل ما نسبته اليهما نسبة واحدة اذ

لو امتازت النسبتان فذلك الامتياز اما بذلك الامر وهو بط لكونه واحدا بالفرض واما بماهيتي
المثلين او بلوازمهما او بعوارض تحل فيهما وكل ذلك بط على ما مر انفا والجواب انا نختار ان امتياز
بعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية كما مر في بحث
التشخص وايضا لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا بخلاف
العكس اي وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام العرض الواحد بعينه بمحلين لانه لو قام
عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم
بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين في اثنينية عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية
وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما
والتالي بط فكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار
بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة
والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشأ هذا التوهم
هو تماثلهما مع الاتفاق في الاسم وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض موجود
قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا الف جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزئين
متجاورين منهما تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد له من
رابط به يصعب التفكيك وذلك هو التاليف ولو قام باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك
بينهما بل بكل واحد منهما لم يكن وحدة الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه
مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال الصعوبة الانفكاك
الى القادر الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يسمى تاليفا واما الثاني فلانه لو قام باكثر
من جزئين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو
جميع الاجزاء واللازم بط ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نم ان التاليف
بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلاثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض
الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة
المحيطة بسطح والحيوة بنية متجزئة الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو
ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الاخر لا ان يكون العرض الواحد قائما
بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما في هذه الصور وبما ذكرنا يظهر جواب اخر من قول
ابي هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذا
انقسام الحال ايضا لا يستلزم انقسام المحل لان الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع
اي اجزاء يصح ان يشار الى كل جزء منها اين هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى
اجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل

فلا يلزم ان يكون الصورة الشخصية عرضا مع كونها جوهرا قلت قد عرفت ان العرض ما يكون بحسب طبيعتها وبحسب وجودها جميعا مفتقرا الى الموضوع والصورة الشخصية ليست كذلك لعدم استغنا

فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصه ايضا بالواسطة والمستغني عن المحل

في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هف اقول فيه نظر لانا لا نم استغنائه عنه

في الوجود قوله لانه مكتفي عنه بموجبه قلنا ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع

فذلك اول المسئلة وان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج

اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود مم فانهما متلازمان من غير افتقار

لاحدهما الى الاخر الثالث ان تشخص العرض ليس بماهيته ولا بلوازمها والا لانحصر نوعه في شخصه

ولا بما يحل فيه والا لدار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا بمنفصل لا يكون حالا فيه

لا محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على التسوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا

مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون لا مر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر

ويرجع اخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل اقول ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل في محل

العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة معدة للتشخص اللاحق ومثل هذا

التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة

او بواسطة ما يحل فيه واقول يمكن الجواب بانا لا نم ان تشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور قوله

لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما حل فيه

بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها يتوقف على ذاتها لا على

حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم نقول الدور دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نم ان نسبة المنفصل

الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان الفاعل مختارا

وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات

العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى

موضوع مشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا متشخصا

خارجيا فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى

العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات

متعددة كل واحد منها علة تامة لتشخص العرض الواحد فاذا زال احدهما وزال السبب وحصل الاخر

بحصول سببه في تشخصه بالثاني ولم ينعدم ولا يكون التشخص ههنا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات

ان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما

قام على امتناع توارده على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان

الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز اخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز

المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز مشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو

انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لان حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال عدم الحركة

على استحالة بعض ما يد[illegible] كيف وتصور السطح الكوري ليس بتصور
الجسم
فلوم يقيد لزم
ان يكون تصوره تصور
الجسم غاية ان يكون مستحيل التصور
الجسم المستحيل وانت خبير بان ان احترازه في التعر
يفات انما يكون عن شيء لولا الاحتراز عنه لانتقض التعريف
به ومادة النقض يجب ان تكون موجودة وليس هنا التعريف
[illegible] فان وجود الجسم معلوم بالمشاهدة ويحتاج الى [illegible] الجوهر
القابل للابعاد ما لم يبين الا على الوجه المذكور كما عرفت فتصور السطح الكوري
ليس بتصور [illegible] [illegible] [illegible] لتقييده كون تصور السطح الكري
تصور [illegible] [illegible]

[illegible]

فلابد بالآخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس باولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالاخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان وتحقيقه ان الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لابد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فلو كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز اخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الثاني ان اوصاف الباري تعالى قائمة به من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته ثم انتهاء قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه لكنه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة والبطوء للحركة ولا وجود لوضعي اي مشار اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال احترز به عن النقطة فانها موجودة لكن لا بالاستقلال يريد به ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة وارادوا بالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فاثبات الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها او زيد فيه الشهود قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان بل مخل لانه يخرج ما قصد اخراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بالثلثة بكونها على الوجه المذكور لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني كمية السارية في الجهات الثلث خرج به فقوله الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام ومركب وهو الذي تألف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة فيه بالفعل فتلك اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من تلك الانقسامات حاصلا بالفعل

١٥٩

ان اراد بذلك الجزئي الامر الذي هو المبدء القريب لعد الانطباق على كثيرين وهو الذي وضعه ابن سينا الى الشخص نسبة الفصل الى النوع كما هو ظاهر البيان ثم انه يلزم من زوال الهذ[illegible] ذلك الامر لجواز بقائه بتبدل الموضوعات فلا يلزم من انتفاء المحل المعين انتفائه وان اراد سبب ذلك الامر فلا نم انه يلزم من زوال ذلك الامر لجواز بقائه بسبب اخر وهذا اصل المنع [illegible] بهذا السند الصحيح للسندية اذ لا يلزم من اختلافه باختلاف الاضافات ان يكون اعتباريا الا ترى الحركة

او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء
من الانقسامات حاصلا بالفعل هف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناه
وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل
وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء
بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما
فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في
جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية
كذلك واما مختلفة منهما فقط او منهما او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب
اليها احد واختار المصنف مذهب الحكما واذا بطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل
مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لان الاجزاء
الجزء الذي لا يتجزى وجميع ذلك الاحتمالات العقلية ايضا لان ما يدل على امتناع تركب الجزء مما لا
يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او جهتين فقط وما يدل على استحالة
وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب
الذي اختاره المصنف ابطال الجزء الذي لا يتجزى فلذلك ابتدء به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما
ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق
غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا
ما يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي منه جهة خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في
الجهات الثلث لا يقال ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو اطرافه الخارجة منه فيلزم التعدد في اطرافه الحالة
فيه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام ثابتا
والا فما حل فيه طرفه الفوقاني غير ما حل فيه طرفه التحتاني والا لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة
الى الاخر وهو مح بالضرورة فلا بد ان ينفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما او وهما فهذا الدليل
كما تريه يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال
وجودهما امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط العرضيين
فانهما غير متحيزة بالذات وغير مائلة للمكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز
بالذات ومائل للمكان والثاني من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى
له وجوه كثيرة منها ما ذكره المصنف بقوله لحجب المتوسط يعني اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يلاقي الثلثة
فلا بد ان يحجب المتوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون متداخلا لاحد طرفيه قطعا والتداخل
مح والا لم يفد التاليف زيادة في الحجم واذا احجب المتوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام المتوسط
لان ما يلاقي منه احد الطرفين مح غير ما يلاقي منه الطرف الاخر فينفرض في الوسط شيئان فينقسم وهو

خلاف للمفروض ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وترية ثلثة كانت او خمسة او سبعة او تسعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف والاخر باسره على الوسط والا لم يلتقيا والحركتان بل لا بد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء اخر منه مشغولا بالاخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض اخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا واعترض لا يتم هذا الحجة لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى وحده بل منه مع فرض غيره من تركب المسافة من اجزاء وترية ومن تحرك جزئين على السواء فيلزم استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكرنا فيما سبق انه اذا استحال المجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او بعدة على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفعية اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلا بد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذات لا بد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لا بد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر على بعض من الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى ما الزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه منه تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق العظيم جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم تفكيك اجزاء الرحى على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى تتفكك على مثال

دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة الازمنة التي

يقع فيها التفكك وسكون المتحرك اي ومما يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان فرسا

سار بحركته من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد صارت في هذه المدة

ربعا من الدور فعند حركة الشمس قطعا وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا يخلو اما ان يتحرك

الفرس جزءا واحدا او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان

المسافة التي قطعتها اعني ربع الدور زايد على خمسين فرسخا بالاف الوف والثاني يوجب انقسام

الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس

بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته بقدر زيادة حركة الشمس على حركاته

فيكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط فلا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى

متحركا لكنا لا نحس سكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت الدائرة وذلك لان الخط

المركب من الاجزاء التي لا تتجزى ان امتنع جعله دائرة امتنع ايضا جعل ما هو ذو عرض دائرة لان الخط

على القول بالجزء ليس الا خطوطا انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع على

الكل ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فاذا جعلناه دائرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائها كما تتلاقى

بواطنها فيلزم ان تكون مسافة ظاهرها كمسافة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى

كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهرها المحاط بها لانطباقه

عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا يجعل الدوائر

بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء

هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا تتلاقى

ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق

قد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر يخطي في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس

وليست بدائرة حقيقة وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس

به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم تقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم

ادراكها لا على عدمه كما في ذرات المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس في

محيط الدائرة متجاوزا في الصغر عن الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على

عدمه واقول ليس بشيء لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان

مساويا او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم الغير

المتناهي لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما الزم القائلين به من المفاسد

التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام

الدليل على وجود الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جوهرا وهي ذات وضع يلزم

المط وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما
واذا لم ينقسم محلها يلزم المط وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل
انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث
ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن
الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود
اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدوم وما فات الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد
بعد وح لا يخ اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول بط والا لزم سبق
احد جزئيها على الاخر بالوجود لكونها غير قارة الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال
موجودة فيه بتمامها بل يكون الموجود احد جزئيها فقط هف فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت
الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين
اذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط
وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مط قوله لان الماضي
والمستقبل من الحركة معدوم وما قلت لا نم انهما معدوم وما مط بل هما معدومان في الحال ولا
يلزم من ذلك عدمهما مط فان الماضي موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال
والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن
موجودا في الحال والماضي من الزمان والان لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها
ان الان المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الان موجودا
لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدوم وما فات الماضي
صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الاخر
بالوجود لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا ما فرضناه موجودا هف
واذا كان الان موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها
ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الان لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيها نفي الزمان مط قوله
لان الماضي والمستقبل معدوم وما قلنا لا نم انهما معدومان مط بل هما معدومان في الحال ولا يلزم
من نفيهما في الحال نفيهما مط لا يق ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في
الحال او في المستقبل والاخيران ظاهر البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان اخر
ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول
ما ذكرتم يدل على ان الحال ايض ليس موجودا اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد فيه
اصلا لم يكن موجودا فلهذا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة
كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في

شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم توجد
اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا
وجود لها اصلا في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا
اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا
وجود لهما ايضا وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجود
في الان الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اصلا اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي
في كل حد من الحدود المفروضة فيها فاين لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة
الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى
اجزاء لا يقف الى حد لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن
موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على
ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك
من جزء من اجزاء المسافة الى اخر منها متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء
الاول وهو بط لانه لم يأخذ بعد في الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا بط لانه قد انتهت
الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب
بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في
الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني
فاذا حصل له ذلك يوصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في
المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الاول ويوصف ايضا فيه بالسكون في الان الثاني فلم يلزم من
تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا تكون موجودة اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في
الجسم يعني النظام وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجزء منه الا انه لزمه ذلك
من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على نفيها سيما ما يتعلق بلزوم
بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية
لما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات
التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل
فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا
يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد
وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند
النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده
جواهر لا اعراض فان مثل الاكوان والاعتقادات والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا بعا

لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروايح والاصوات والكيفيات
الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر واجسام حيث صرح بان كلا من
ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت
صارت الجسم الكثيف يلزمه مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود المؤلف مما
يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما
في الجهات الثلث متقاطعا امتدادا تدعلى زوايا قوائم فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه
وينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا تتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر
الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون وجوده في ضمن الجسم وكل جسم مركب من جواهر غير
متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم اقول قد سبق آنفا وسيجيء ايضا ان النظام
يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فله ان يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها
طويلا عريضا عميقا لتداخل الجواهر تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل المسالة
يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يبقى في الجسم اجزاء
غير متداخلة ففرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل من تلك الاجزاء الغير المتداخلة
لضرورة القول بقبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية كما مر آنفا فلا بد ان يكون تلك الاجزاء
الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل
فلا يفيده علم تناهيهما ويفتقر في التعميم الى التناسب يعني اذا اردنا بيان تناهي اجزاء كل
جسم هذا الجسم لحجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث لحجم متناه لتناهي الابعاد
واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك في انه يجب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون نسبة
الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء
الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي
هف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد
الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة
الآحاد الى الآحاد فمن الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز
ان يكون نسبة الحجمين من النسب التي توجد في المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثلها
في الآحاد لان نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى بعض
موجبا للحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول حجم بانضمام
بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام
بعضها واذا كانت متساوية كان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة

قوله
ومن
الجائز ان يكون
الى قوله دون الاعداد
التناسب بين المقادير اي كونها
على النسبة واحدة الاول الى الثاني والثالث
الى الرابع ...
[illegible]

ملا عبد الرزاق اللاهيجي عليه الرحمة
اللهم صل على
محمد وال
محمد

مؤلف منها الى مؤلف اخر منها كنسبة احاد الاول الى احاد الثاني بالضرورة وبما قررنا اندفع ما قيل

من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار

لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة ويلزم عدم لحوق السريع البطئ لان السريع

اذا قطع جزء قطع البطئ ايضا جزءا اذ لا اقل منه ولا تخلل السكنات بنهاية الحس ولا يخفى ان

هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا بل

هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات فالاولى ان

يجعل عدم لحوق السريع البطئ مع قوله وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجها

واحدا كما فعل صاحب المواقف وكان المصنف اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله

ويلزمه كما فصل بين النقض بوجود المؤلف وعدم لحوق السريع البطئ وتقريره ان المسافة المتناهية

المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه

اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما

لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطئ اذا توسط بينهما مسافة

قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن السريع قطعها في زمان متناه فلا

يلحق السريع البطئ قطعا والضرورة قضت ببطلان الطفرة يحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام

على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها

دون بعض ولما عيره مثبتوا الجزء بان البديهة تقضي ببطلانها اجاب بانها ليست بابعد مما

لزمكم من القول بتفكك الرحى فقد التزموه ومن الشواهد الحسية لبطلان الطفرة انا نمد القلم

فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض

بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء الممسوسة اقل من المطفورة عنها بكثير بل لا نسبة لها

اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة الى هذه المكابرة بل يكفيه

ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على

اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة

المتناهية المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع

ان قطعها يتوقف على قطع نصفها وقطع نصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا

من المسافة والزمان المتناهيين قابل الانقسام الى غير النهاية فان قيل له ايضا ان يتخلص بان

لا يقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان

يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد يفرض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية قلنا

قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم للانقسامات الغير

المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه والتداخل دفع لجواب النظام عن

بمعان التناسب حيث قال لا نم ان نسبة الجزء الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون كذلك لو
لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض بان الضرورة تقضي ببطلان التداخل هذا اصلا لان الكل ليس باعظم من
الجزء واذا انتفى امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا [illegible] فحكم ثبت ان الجسم المفرد متصل في
نفسه لا منفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا لانقسامات
غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعمه
الشهرستاني والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان توجد بالفعل
اما في الخارج او في الذهن مفصلة فانه ممتنع عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك الاقسام
التي لا تتناهى لزم ان يوجد منها جسم غير متناهي المقدار مع ان تركيب مساواته فيه لذلك الجسم
المتناهي المقدار الذي قسم اليها وذلك على قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله تعالى غير
متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج ممتنع عندهم فليس معناه عندهم الا ان تاثير
القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القدرة يمكن وصوله الى
مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد الا ويمكن الزيادة عليه فقد ثبت
ما اختاره المحققون من مذهب الحكماء وهو ان الجسم المفرد متصل في نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى
ثم ان القسمة اما ان يوجب انفصالا في الخارج او لا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى
الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة تفصل بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج
اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة
الخارجية حيثما يسمى ايضا قسمة وهمية وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل كليا
والوهمية ما هو بفرض التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير
سبب [illegible] او يكون بسبب [illegible] كاختلاف عرضين قارين اي مستقرين في محلهما [illegible]
الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير متقررين في محلهما باعتبار نسبتها
بالاضافة الى غيره كمماستين او محاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة الحاصلة بسبب اختلاف
عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون
مغايرا لمحل البياض في الخارج وكذا ما يماس ويحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير ما يماس او
يحاذي منه جسما اخر والحق انه لا يوجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في
نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم اخر او حاذاه فانا نعلم بانه لا يصير بذلك جزئين
منفصلا احدهما عن الاخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى وصار
متصلا واحدا اذ لو كان كذلك لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب محاذاة
المتحرك حدودها ثم تعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما ذكر من المغايرة
فانما هي بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل جسم

[illegible]

مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزءا لا يتجزى او
ما في حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية ايضا
فق والقسمة يعني الوهمية بانواعها يعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا او لا
بمجردهما بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين يحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع
كل واحد منها طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في المهية فيجوز على الجزئين
المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الخارج
الموافق له في المهية من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز
القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة
اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية بحسب الخارج واتصال
الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عبارة عن افتراقها وكل جزء منها متصل
في نفسه بحسب الحقيقة وغير قابل للانفصال الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم البسيط الذي
يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان ههنا مظنة
سؤال وهو ان يقال يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك
لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي
يعني ان ذلك المانع لا يكون لازما لمهية الجزئين المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم وهما والا لانحصر
نوع ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في المهية وكان كل واحد منهما
قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف واذا لم يكن المانع لازما بل
عارضا مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي المنافي
للقبول الذاتي الذي هو مقصودنا قيل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في المهية وهو مم
وان بني على تسليم الخصم كان جدلا خارجا عن الحكمة اقول مبناه ليس الا على عدم انحصار النوع في
الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء الخارج الموافق في المهية وتم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج
الموافق لعل تشخص احدهما مانع من ذلك القبول او تشخص الاخر شرط له فلا يكون الجزء الواحد
قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بما مر من ان
المانع لا يكون لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد اي
متصل واحد ليس بذي مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي
ايضا الى ما لا يتناهى وذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال
في شيء اخر وهو الجسم المطلق فهو عنده جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل
لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى
جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولا واختار المصنف هذا المذهب

وذهب

وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال فى جوهر اخر يسمى بالهيولى وزبدة ما
احتجوا به على ذلك بعد تجريده عن الزوائد والالفاظ المشتركة والمجازية التى توجب صعوبة
الفهم وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل فى ذاته الذى كان بلا مفصل اذا طرء عليه
الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان فى ذاتيهما فلا بد هناك من شئ اخر مشترك
بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشئ باقيا بعينه فى الحالين والا لكان
تفريق الجسم الى جسمين اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم والضرورة تقضى
ببطلانه واجاب عنه المصنف بقوله ولا يقتضى ذلك اى اتصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت مادة
سوى الجسم لاستلزامه التسلسل ووجود ما لا يتناهى اى لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم
التسلسل ووجود مواد لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة
هذا هى مادة ذاك بعينها وهو ح لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص فى ان واحد فى مكانين
او غيرها وح ان كان مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث عندهم
مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا
فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل وايضا فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره
المتصل بذاته وحدثت مادتان للجسمين المتصلين عند حدوث جوهرهما المتصلين فيكون ذلك
انعداما للجسم بالمرة لا بمجرد جوهره المتصل بذاته وحدوث الجسمين اخرين من لا شئ وهو مع بطلانه
يبطل مقصودهم اعنى اثبات وجود امر باق فى الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم
اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا يتناهى عددها الى حد
يقف عنده كما عرفت فى الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت
متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان المادة شخص هو عند
الانفصال هو بعينه عند الاتصال ليس واحدا ولا متعددا فى حد ذاته بل بالعرض واحدة للاتصال
الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد فلا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل فى الجسم المتصل
الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم ذلك لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين
ليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه
واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد
كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت فتكون محلا للمتصل الواحد
حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك
الجوهر المتصل يسمى بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد تسمى جسما
لانها الجسم فى بادى الراى فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل
واجزاء بالفعل وانفصاله عدمه عما من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى اخر فلا نم انه ثابت

بالأدلة المذكورة كونه متصلا بمعنى اخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الا على ان الجسم المفرد

ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمي والخارجي فهما معنيان عرضيان اى زائدان على

حقيقة الجسم متواردان عليه قح لا نم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم

وصفه اعنى كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد

الثلثة فلم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن وصلا له على ما هو المشهور فلا اقل

من ان تكون لازمة له فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسميتان

اخريان اقول للقائل ان يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعنى الكمية السارية

فى الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا للجسم

التعليمي فالجسم اذا طرء عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعنى الجسم التعليمي الذى كان قبل

الانفصال وحدث عارضان اخران اعنى الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية

الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي

الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة

الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصور المتعددة متصلة متعددة فانهم يقولون ان الصورة

الجسمية متصلة فى ذاتها لا يقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان

والهيولى لكونها فى حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية فى الحالين ونحن نقول المتصل فى

ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذى ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل فى حد ذاته ولا

منفصل بل هو موجود باق فى الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نم ان الجسم اذا

طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما فى الباب انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا

للابعاد فصار بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد الثلثة فبالحقيقة انعدم من الجسم وحدة

وطرء عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قط فكما يقولون ان المادة

شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول ان الجسم شخص هو عند الوحدة

اعنى الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعنى الانفصال غاية الامر انه لا نقول ان الجسم ح شخص واحد

بل اشخاص متكثرة فان قيل اذا كان هناك قطعتان فى كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل

من المائين ح تشخصه به يمتاز عن الاخر فاذا صببناهما فى كوز يرتفع عنهما الامتياز ويزول تشخصهما

فينعدمان بانعدام تشخصيهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة ولم ينعدم

قط قلنا المجموع ذينك المائين تشخص به يمتاز عن سائر المياه وهذا التشخص باق لم يزل ولذلك

صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط وانما الزائل تشخص اخر به امتاز كل

من المائين عن الاخر وبزواله زال الكثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص

كاف فى مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لان كلا من المائين ينعدم بانعدام تشخصه

قوله بل نقول لا نم لا يخفى ان هذا الكلام ينبغى ان يكون بعد تسليم

كون القابل

بالذات للابعاد

الثلثة هو الصورة وقد عرفت

انه على هذا التقدير يجب ان يكون

الصورة متصلة فى حد ذاتها وقد عرفت

ايضا ان الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة

الشخصية فاذا طرء عليها الانفصال يجب ان ينعدم

ذاتها الشخصية ويوجد ذاتان اخريان فلم يكن ذات القابل للابعاد

باقية

وان الجسم متصف

ذاته كما هو عنه يحس كما انه

ينفصل كذلك وكون كل من الهيوليين لها

تشخص مع قطع النظر عن الصورة قم فانها فى

ذاتها امر مبهم لا تعين لها الا من قبل الصورة واعتبار

الصورة ثم وزواله بزوال الصورة لا يستلزم انعدام الهيولى فى

ذاتها فتامل ملا عبد الرزاق

قوله قلنا المجموع ذينك

الخ يمكن ان يق كون التشخص واحدا مع التشخصين

منفصلين باطل لما عرفت من

ان الوحدة الاتصالية

مساوقة

للوحدة الشخصية فزوالها يستلزم زوالها لا محالة فتدبر ملا عبد الرزاق

الذى به امتاز عن الآخر فيسعدم المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل
من المائين بدون تشخصه الذى به امتاز عن الجزء الاخر فان هذا التشخص ليس من مقومات
المجموع الذى هو باق فى حالتى الوحدة والكثرة وانما هو مقوم لشخص كل من المائين لا لذاته
الذى هو جزء من المجموع والحاصل ان تشخص كل من المائين مركب من معروض هو جوهر الماء و
عارض به امتاز عن الماء الاخر والمعتبر فى تقوم المجموع هو المعروض دون عارضه ولكل جسم
بسيطا كان او مركبا مكان طبيعى يقتضى طبيعته حصوله فيه ولو اخرج عنه قاسر يطلبه اى الحصول
فيه عند الخروج على اقرب الطرق يعنى اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلى الجسم وطبعه اى فرض
بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجية عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن
جسم لا فى مكان ولا يتصور حصوله فى جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله فى ذلك المكان مستندا
الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على
التسوية بل الى امر اخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعى له فلو فرض خروجه عن
ذلك المكان لكان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلى وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء
طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير فاعله فيه ان كان من الامور الخارجية
التى يفرض خلوه عنها فلا نم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا فى مكان
او مقتضيا له وان لم يكن منها اى من تلك الامور الخارجية جاز ان يكون حصوله فى مكان معين من
فاعله اما بايجابه او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه انما تتصور
الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بايجاب او باختيار و فرض فى هذه الحالة اعنى حال وجوده
معريا عن جميع التاثيرات التى لا تكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد
ان يكون حاصلا فى مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل فى وجوده من تتمة فرض وجوده فلا
يكون من الامور التى يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره فى حصوله فى مكان معين فانه
من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول فيه نظر لان الاين من الاعراض
التى لا يمكن ان ينفك الجسم فى وجوده عنها كما صرح به المصنف فى شرحه للاشارات فالفاعل اذا
اوجد الجسم اوجده فى مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا فى مكان فالتاثير فى حصول جسم
فى مكان من تتمة تاثير الفاعل فى وجوده وليس من الامور التى يمكن ان يفرض خلوه عنها حال
وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التاثير فى وجود شىء بدون
تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم الثانى
ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة فى الذهن بالنظر الى ذات الجسم لكنها جاز ان تكون
مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس
الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذى لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء

العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء المائي ربما
استقر في جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء اخر منه مع جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء
البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة فهي ما
دامت اجزاء موجودة لم يخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان
العنصر الغالب دون اجزاء اخرى منه فلا اندفاع له ولا يجدي بهم تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط
يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب فيا سندل ايض بان الاجسام اذا لم
يكن لها قاسر يتوجه الثقال منها الى مركز العالم والخفاف الى المحيط ولا شك ان ذلك بحسب
اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال ثابت بن قرة
ليس لشيء من الامكنة حال يختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون
ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي يجذبه
بعلة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل كل
نصف في جانب اخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة
التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه
الان حجر لارتفع ذلك الحجر اليها لطلبه للامر الذي هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت
في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث ينتهيا تلاقيها
ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لاجرم طلب ان
يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلزم
من ذلك استدارة الارض وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب
المص ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجيء كان عنده لكل جسم مكان حتى المحدد للجهات فانه مع
كونه محيطا لجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان هو السطح الحاوي للجسم
المحوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام
اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد انتفى يعني لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ
لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما فخلي مع
طبعه فان طلب الاخر فهذا المكان الذي هو فيه الان ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره
وان لم يطلب الاخر جا لكونه في احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي و
طبعه اقول عدم الطلب لمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا اخر لا يقدح في كون هذا المكان
طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا المكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا
عنهما الاعلى سمتهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو مح او لا يتوجه الى واحد
منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا له والكل مح فالمكان

الطبيعي

الطبيعي واحدا قوله وقوع الجسم لا على سمتهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامعه كون الجسم
مخلى بطبعه فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان
المركب مكان الغالب وما اتفق وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان وراء امكنة البسائط لان
التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على مكان البسائط
فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط ثم المركب اما ان يكون بسائط متساوية في قوة الميل
الى اماكنها او تكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب
هو الذي اتفق وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل
اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فلان المركب المتساوي البسائط لو
اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما خرج لعدم المرجح فلا يكون
ذلك المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية يشتد عند القرب من امكنتها وتفتر
عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائطه بحسب قوة الميل الى اماكنها
لا يكون ذلك المركب في مكان اخر متساوي النسبة الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان
بسيط من بسائطه فيغلب في ذلك البسيط على سائر البسائط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا
فلانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل
يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه احاط
به حد واحد او حدود لوجوب تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا
نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجيا فعلتها
طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا
تقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم
قيل هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى
ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور في غير مكان من حيث هو هو عند القائل بانه البعد فوجود المكان
من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث
هو والواسطة اذا لم تستند الى ذات الشيء ولم تكن لازمة له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند
الى ذاته وهو ظ او يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشيء
فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما
لوجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي منه هو الكرة
يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل
الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة فيه افعال مختلفة فان
المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر سطحا واخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة

والنقض اما المنع فهو انا لا نم ان تاثير الفاعل الواحد فی القابل الواحد لا یکون الا واحدا لم لا یجوز
ان یکون هناک جهات مختلفة یصدر عن الفاعل الواحد بحسبها فی القابل الواحد امور
مختلفة والثابت بالبرهان علی تقدیر صحته ان الواحد من جمیع الجهات لا یصدر عنه اثار متعددة
واما المعارضة فتقریرها ان البسائط لا یجوز ان تشترک فی الشکل لان اشتراکهما فی الشکل
یستلزم اتحادها فی الطبیعة کما ان اختلافهما فی المکان یستلزم اختلافهما فی الطبیعة واجیب
بان اختلاف المعلولات یستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا یستلزم اتحاد
العلة فان قیل الاشتراک فی المعلول اذا لم یستلزم الاشتراک فی العلة فبطریق الاولی ان لا یستلزم
الاختلاف فیها فحیث امکن استناد الشکل الی الجسمیة المشترکة کما امکن استناده الی الطبایع
المختلفة فلم جزمتم بان الشکل طبیعی اجیب بان عروض الاشکال المعینة باعتبار عروض المقادیر
وعروض المقادیر مستند الی الطبایع فلا بد من استناد الاشکال الیها نعم الشکل المطلق یمکن ان
یستند الی الجسمیة المطلقة حتی یکون الشکل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعین بازاء خصوصیة
الجسم اعنی الصورة النوعیة واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسیطة ولیست بکریة لما
علیها وفیها من التلال والوهاد واجیب بان شکلها الطبیعی هو الکرة الا انه وقعت هناک
اسباب خارجة عنها کالریاح والامطار والسیول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان الیبوسة
التی فیها حافظة لما حصل لها من الاشکال فلا جرم بقی شکل الارض علی ذلک الانثلام المقتضی
لتلک الخشونات فیکون خروجها عن شکلها الطبیعی بتلک الاسباب وذلک لا یقدح
فی اقتضاء طبیعتها الشکل الکری کما ادعیناه فان قیل کون الیبوسة المستندة الی طبیعة الارض
حافظة للشکل القسری المانع عن الشکل الطبیعی یقتضی کون الطبیعة الواحدة مقتضیة لشیء ولما
یمنع من حصول ذلک الشیء وذلک باطل قطعا اجیب بان الطبیعة اقتضت شکلا مخصوصا
واقتضت ایضا کیفیة حافظة للشکل مطلقا فهذا الاقتضاء لا یخالف الاقتضاء الاول بل یؤکده
لو خلیت وطبعها لکن لما ازال القاسر الشکل ولم یزل الکیفیة صارت الکیفیة حافظة للشکل
القسری ومانعة بالعرض عن العود الی الشکل الطبیعی ولا استحالة فی ذلک ثانیها ان الافلاک
المکوکبة فیها نقر یرتکز الکواکب فیها مختلفة بالقدر اذ هی مساویة لمقادیر الکواکب المختلفة
الاقدار لما انها لتلک النقر وبالموضع ایضا لان تلک النقر موجودة فی جانب من الفلک دون
الاخر وکذا المتمم یختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبیعة الواحدة فی مادة
واحدة واجیب بان الاختلاف المذکور لیس مستندا الی طبیعة واحدة بل الی صور متعددة
فان الفلک قد یحصل له صورة نوعیة تقتضی کریة شکله لکن اتصلت به صورة اخری افرزت
عنها کرة اخری تختص بها هی کوکبا وتدویرا او خارج مرکز فلزم من ذلک ان یبقی فی الاول نقرة
او متمم مختلف الثخن فان قیل حلول الصور المختلفة لا یکون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات

مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك أجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض
البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن
يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب والتدوير والخارج المركز وهو ممتنع وانه اذا
كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل
بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها
مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد حصل فيه صورة
اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان
والثاني بان تركيب القوى ان يكون لجزء من جسم قوة اخرى حتى اذا كان لجزءان كان له قوتان
وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالثة
بان كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة يؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا مستديرا
ثالثها ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدء لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون بسيطة
او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان
كان مركبا كان الحيوان كرات تتعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال
مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا
للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع
الاجسام ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نسلم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركبا
يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد
وكذا لا نسلم انها اذا كانت مركبة في محل مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو
كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك ممنوع والمعقول من
المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك لانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال
الجسم ههنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر بالنصف والثلث والربع الى غير
ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض و
يمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما للثقال فالمركز واما للخفاف فالمحيط
فكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي في
منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى
ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل
فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط
السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما
هو عن فراغ موهوم الى فراغ آخر والتقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذا

التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكانه ما لم لم يجز ان
يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا
ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما
منقسم في الجهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما
في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله الى فيما يجوز ويجب ان يكون مماسا
للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن ما ليس له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء
وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق
احدهما على الاخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله
الجسم ويملؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون
بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا
لقيامه بذاته وتوارد المكانات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين عالم الجواهر
المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة فيكون الاقسام الاولية
للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء
الاشراقيين ولا مزيد للاحتمالات على الثلثة ولما اقيم الدليل على كونه موجودا بطل مذهب
المتكلمين وبقي الاحتمالان الاخران فمتى بطل واحد منهما تعين الاخر بالضرورة واختار المصنف ان المكان
هو البعد وقال فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف
الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد
الممتد في داخل السطح الباطن اذ هو غيرها وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد
يكون مملوا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون مملوا وايضا فحكم الذهن بان الجسم هنا
او هنالك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال
في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق
على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو
السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين
اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في
حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين الملاقيين للمادة لان تجويزه
يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان
يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة
الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة

الاجسام والانفصال بعضها عن بعض يتوهم كونه كرة واحدة شخصية
لها مقدار
واحد شخصي وبا
عتبار خوق الصور المختلفة
بحالها الوجه بافاضة العقل
المجردة العقلية صارت متكثرة ومتعددة
بانواع متخصصة كل منها بما يليق به من حصة الوضعية
لمقدار الكل فكان الارض مثلا حصة من بعد كرة الكل حول
المركز يقتضي الارض بطبعها كونها متخصصة الوجود بتلك الحصة ومكان
المحدد حصة من ذلك البعد حول المحيط يقتضي بطبعه كونه متخصص الوجود
بها

متى لا يتصور طلب الجسم اياه بسلب ودون الوجهيات الانتزاعية
المتحقق منشا انتزا
عها في الخارج وقع فلا اشباع
لقبول التقدير بالنصف والضعف
الجزء والكل وسائر اوصاف الوجود بحسب الخارج
فاعرف ذلك واسترح من المناقضات والمشاجرات
الجارية فيما بين القوم في تحقيق ماهية المكان ولكن شاكرا للمنان
فانه الله ولي المنة والاحسان ملا عبد الرزاق عليه الرحمة

لم يجز اتحاد ... ولو كان ... دون جهة كان التفضيل ...

ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بينا ومنها ان البعد فى نفسه اما ان
يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه فى البعد الذى هو المكان واما ان يستغنى عنه فلا
يحل فى المادة على ما شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض فى المحل اختصاصه به بحيث
يفتقر اليه فى التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر فى نفسه الى المحل و يعرض له الحلول ومنها
انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعنى البعد الذى هو المكان و
البعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم
مخالفا بالمهية للبعد المفارق وان اشتركا فى ذاتى او عرضى وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه
بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما
من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان
هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوى والا لتضادت احكام الجسم لو احد
فى حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف فى الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون
المكان هو السطح ان يكون متحركا فى تلك الحالة لانه تتبدل عليه السطوح المحيطة به من ان تبدل
الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعنى الحركة والسكون فى الطير
المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد فى صندوق يكون متحركا بلا شبهة ويلزم ان يكون ساكنا لان
السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون او نفسه لان تبدله لازم الحركة او
نفسها واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من متمكن فيها كان حركة واذا
كان ناشيا من غيره كما فى الطير الواقف فى الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثانى بان المتحرك بالذات
هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا
بالحركة حقيقة انما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه و يتعلق به وصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف
له بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان محفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر
بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن
الكرباس وكذا الحوت فى الماء الجارى اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح
الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له ولم يعم المكان اشارة الى دليل
اخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم
ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان
يعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمونه مع انه مناقض لمقالتهم فانهم لما اثبتوا المكان
للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلى وطبعه لكان فى مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب
ان يكون فى مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعى فما بالهم نسوا ذلك
وانكروه حين التزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوا لك

هو البعد الذى يخص
الصورة الجسمية لامر
يدعون انه متحد الحقيقة مع البعد
المجرد لكون حقيقة كل منهما غير جوهر
بذاته والافتقار البعد القائم بالجسم اعنى الجسم التعليمى
لكونه عرضا لا يمكن ان يكون متحد الحقيقة مع البعد المجرد الجوهرى
قوله بيان الملازمة الخ

بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما تعرض لمجموع
المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او
تحتها فلا شك انهما يستبدلان المكان ولهما انتقلة من مكان الى مكان اخر وكذلك جميع اجزاء المحدد
يستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية
ليس لها نقلة من مكان الى مكان اخر لم يكن القمر والشمس وسائر الكواكب نقلة اصلا والقمر تطلع
الا ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى اخر مع ثبوت هذه
الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا
اخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح
هذا وقد قيل ان لهم ان يخصصوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها مكان
فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض
لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة
هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية
الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة ولهم وجوه اخر منها انا نعلم
بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء فملأه الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا
بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل ذلك على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي
بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك فيه بالحصول يجب ان يكون
موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو
الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا
طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق
وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا
حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا
الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف
ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن ينطبق على المكان وما لم يجب ان
يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا
جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة
كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد وايضا اذا حفرنا في الجسم
حفرة عميقة فقد نقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به وايضا الزق
المملوء منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له
كله قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن من الزق بحاله

ومنها ان المتمكن ما لكانه منطبق عليه كما مر انفا ولا يتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد تدفع هذه الوجوه الثلثة بان معنى كونه مالئا له انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق بسطحه انظر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه المصنف والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء

والا تساوت حركة ذي المعاوق وحركة عديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلا من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطؤ اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء واعترض عليه بانا لا نسلم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوام على نسبة زماني الخلاء والملاء وعدم الانتهاء ثم ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا توجد بدونه ويقوم الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد معاوقتان على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقتين فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون نسبة مقدار الى اخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية واقول لا يخ اما ان يمكن ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان او لا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة في الملاء الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ المفروض ان معاوقته عشر

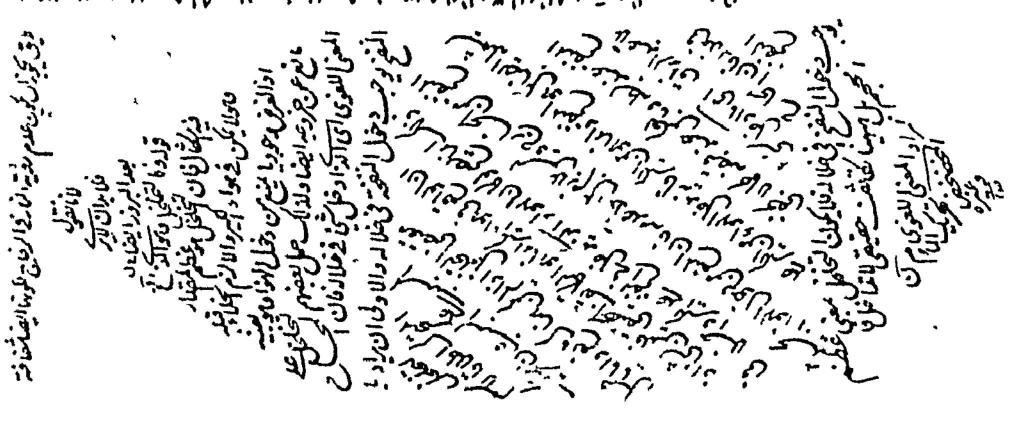
في ضعف
كانت لا محالة ابطأ
او اسرع من المفروضة
فكانت مع عدم السرعة والبطؤ
حين فرضنا لا مع عدمهما هذا خلف
ملا عبد الرزاق ره

عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان
وبسبب السرعة والبطؤ شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي بمفردة
غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي
زمانا لانها لو وجدت لا مع حد ما من السرعة والبطؤ في زمان كانت بحيث لو فرض وقوع
اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت مع
حد من السرعة والبطؤ حين فرضناها لا مع حد منهما هف والحاصل ان المنع يحقق الدليل
باحدى الحركتين الطبيعية او القسرية ثم يدعي ان تينك الحركتين لا تكونان على حد ما من السرعة
والبطؤ الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مفردة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة مفردة
عن السرعة والبطؤ ثم يضم الى ذلك ان الحركة بدونهما احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي
شيئا النتيجة ان الحركة مفردة لا تستدعي شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض ان الحركة بنفسها
تستدعي زمانا وبسبب المعاوق زمانا اخر معناه ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق تستدعي زمانا
وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها باستدعاء زمان ما اي من غير ان يكون المعاوق
دخل في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوق اليها في الاستدعاء تستدعي زمانا اخر وهذا
المعنى لا يقتضي ان تكون الحركة لا مع المعاوق مستدعية للزمان والعجب منه مع كونه علما في التحقيق
وعالما بالتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات اكثرها في محل المنع ولم يتنبه
انه مبنى للدليل وابطال له بهدم بنيانه على ما هو تقريره مشروحا واما الثاني فهو ان قوله كذلك
القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر في الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور لا تتفاوت
فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطؤا في تلك الصور
الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي حدا
من الزمان وحدا ما من السرعة والبطؤ وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك
الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في سائر
الحركات القسرية فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا و
ابطاء ففي ذلك البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت
فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر اخر يعاوق المحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل في
اقتضاء حدود الحركة ايضا ثم فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل القول ان ذلك
الامر الاخر هو الميل قال المحقق في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة و
البطؤ والمراد من السرعة والبطؤ هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما
تختلفان بالاضافة العارضة لهما فما هو سرعة لشيء بالقياس الى شيء هو بعينه بطؤ بالقياس الى اخر
ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدء الحركة شيئا لا يقبل

الشدة







متخلخل اى مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها فى المايع لوجب ان يسخن الذى فى المتخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء المصموم المفدّم يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء يعتد به منه اذ التداخل ممتنع وليس كذلك الرابع القماقم الصياحة اذا ملئت ماء وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا وتصيح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب لحدوث السخونة والنار فى داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة لا الكمون معا وهذان الاستدلالان مرجعهما واحد الخامس ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد بل بالطبع تنزل ولا قاسر هناك فاذن هو للاستحالة ثم

تختلف الامزجة فى الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال قال والان العناصر المتعددة اذا تصغرت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صارت وحدانية من هذه الجهة مناسبة للمبدء الذى هو احدى الذات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها وتقسيرها على الاجتماع مدة اذ لولاه لتداعت سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد بقياسها الى الاعتدال فيتفاوت حالها فى الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فيتفاوت لقبول الفايض عليها كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدنى بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النبات اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل واكثر اثارا والحيوان اقرب منه الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدء الفياض مع عدم تناهيها بحسب التشخص يعنى ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع يعنى ان كل نوع له مزاج يناسب اثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية فى الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه فى الكيفيات المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل كل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفى افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج النوعى فمزاج الانسان مثلا يحتمل زياده الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع اخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما يكون مزاج نوع اخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال فى سائر الكيفيات وهى اى الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة فى الممتزج ان كانت متساوية

فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خارج عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة
اقسام الخارج عن الحرارة في الاعتدال فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط واما خارج
عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في
البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل
واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزائه متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية
متقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتقاومة بعضا اخر منها و
طبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل
والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك
الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون
المائلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيمانع
الاجزاء وتقاوم لتساوي قواها في الميول ويتم مدة يحصل المزاج بتفاعلها نعم يرد وجود ذلك
المعتدل واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذي لا بد له من
مقتضي سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل
لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد بسائطه
للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا اخر غيره والا لزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان
يحصل له صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان بعض بسائطه وايضا لزوم الخلاء قبل حدوث المركب ممنوع
لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب اخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا
كما مر او مكانا قسريا لبعض البسائط قد شغله بالتخلخل قسرا لضرورة بطلان الخلاء وايضا نختار ان مكانه
الطبيعي حيث تتفق وجوده فيه وقد مر تحقيق ذلك اقول ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع
وجود مركب يتساوى ميول بسائطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاول
اعني الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان
المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج
عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن كيفياته الاول متساوية ويكون ميول بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها
في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها الطبيعية على ما مر فيما نقلناه من كلام
المصنف وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق
بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شأن الاسد الجراة والاقدام وشأن الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة
غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل
الفرضي والطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا
المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خروجه عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون اخرج مما ينبغي

٢٠٢

او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب واحر وايبس او ابرد وارطب
ابرد وايبس فنقول وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزا
ج الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي الراي من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في
القانون والمزاج اما بحسب ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين واحد
الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة واعترض عليه الكاتبي في
شرحه للملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرو
جميعا على القدر اللائق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضا
غالبين ومغلوبين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وفيها
على القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلاث
كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربعة اعني الكيفيات
الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البر
او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة
نضربها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس
الثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او
الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة تصير اربعة نضربها في ثماني حالات هي زياد
الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين
والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل
منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ست
لان الاثنين اما فاعلتان او منفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسا
الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا
اربعة وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الثنائي من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسا
الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالزيادة في احدهما والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة في الست
فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرنا وقال لو
كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيا
وفي بعضها بالنقصان وح اما ان يكون الزيادة في كيفية او كيفيتين او ثلث كيفيات فاقسامه خمسة وذلك
خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج
بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات
الاربع فانتقض بذلك الاجمال ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني واجيب بان الاعتدال
الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب

ان يكون مثلا ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت تكون مرعية كان المزاج
معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاء الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة
خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة وامكن ان يتركب عنه فرع ذلك المركب فلا يتصور ح
بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان تكون الحرارة ضعف البرودة ان كان
باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون
ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال
الحقيقي كذلك **الفصل الثالث** في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام
الجسم وانجر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فقيل وتشترك
الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به عند
مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه يعني يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض له ضد التناهي يجب ان يتصف
بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض عدمه يكون محالا فوجود
بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا لان ما فرض انه
غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض انه غير متناه ايضا مع فرض نقصانه عنه يلزم ان يكون متناهيا وذلك لانا
نفرض مبدأ معينا خطا غير متناه ونفرض خطا اخر غير متناه ايضا بعد مبدء ذلك الخط بذراع مثلا ثم
نطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو مح واذا انقطع
الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا
فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال
التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه مع وجوب
اتصاف الثاني به هذا برهان اخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة الى ما اشتمل عليه يعني الى البعد ما
بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغا يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان البعد ما بينهما ح ذراعا فاذا
امتدا عشرين ذراعا كان البعد ما بينهما ح ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا
معنى حفظ نسبتهما الى البعد ما بينهما ولا شك ان البعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا
ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا
الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير
النهاية الى المتناهي اعني البعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف هذا وقد قيل في شرح هذا المقام
ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه الضلعان من البعد الواقع بينهما محفوظة
بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد
بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايد
البعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما

قال
المقدمة بالفصل
الثالث في بقية احكام الا
جسام ورد الاحكام الثابتة للاجسام ٢٠٣
بالامر اجسام من دون ان يختص بنوع من انواعها
[illegible]

التناهي

على التقدير المذكور لا يكون الفرق بين الترسي والسلمي الا بالاجمال و التفصيل [illegible]

الى غير النهاية متناهيين لمساواتهما لما بينهما الذي هو متناه بالفرض ثم قيل واصل هذا البرهان هو
البرهان المسمى بالترسي وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيط دائرة ونقسمه
ستة اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط
ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة هي اقطارها ويحدث عند المركز ست زوايا متساوية لتساوي القسي
التي هي مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة تفرض على سطح محيط باربع
قوائم وقد قسمت ههنا اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثي قائمة محيط بها ضلعان هما انصاف قطرين
من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المصنف اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما
مساويا لامتدادهما وذلك لانه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين المفصلين
بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاجزاء لان مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلما
كان احديها اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزاويتان الباقيتان على القاعدة اعني الخط
الواصل بين المفصلين متساويتين لتساوي الساقين لزم ان يكون كل واحدة منها ثلثي قائمة ايضا فيكون
زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد
امتد عشرا كان الانفراج بينهما ح عشرا ايضا واذا امتد مائة كان الانفراج ح مائة وهكذا واذا فرض انهما
امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما ح موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين
حاصرين وانه مح ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا
فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض ان امتدادهما بقدر الابعاد اقول ولا يخفى على المتامل ان كلام
القائل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين وانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية
بانها مقدار ثلثي قائمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وحيث لم تقيد فالمساواة ممنوعة
وانه بالبرهان السلمي وهو ان نفرض خطين ينفرجان كساقي مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذهابهما
ذراعا ذراعا وبقدر ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه
بالضرورة اشبه منه بالبرهان الترسي فقول القائل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان الترسي محل بحث و
ان كلام المصنف لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق النسبة ولم يقيدها بالمساواة ولا اشارة
فيه الى القيود التي لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرنا في شرح كلام المصنف انما تدل
على امتناع لاتناهي الابعاد من جميع الجهات ومن جهتين ولا تدل على امتناعه في جهة واحدة ولو في جهة تجوز
اسطوانة غير متناهية لم يتم ومع ذلك اقول يرد على جميعها ان الاستحالة انما نشأت من فرض امرين متناقضين
كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل
بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهما ينتهيان بتينك النقطتين كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الحاصرين
وذلك الخط الواصل واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة
اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا

اصل

اصل يبنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان
اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بدّ ان يكون لمرجّح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما
جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات
واحوال القيمة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الّا الجواهر الفردة وانها متماثلة
لا يتصوّر فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها فى الاعراض
يلتبس بعضها بالبعض ولو لا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة انما تصح فى حق من تصفح
جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها واما قبل ذلك فليس الّا الرجم بالغيب
والاخذ بالظن وثانيها انها باسرها متساوية فى قبول جميع الاعراض فتكون متساوية فى الماهية واجيب
عنه بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكيفيات الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية
وقصة ابرهيم عليه السلام جزئية فلا يدل على الحكم الكلى وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق فى بدن ابرهيم
كيفية عندها يستلذ من مماسة النار كما فى النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل فى قبول الاعراض
فلا يلزم منه استواؤها فى تمام الماهية لان الاشتراك فى اللوازم لا يدل على الاشتراك فى الملزومات و
ثالثها ان الجسم لا معنى له الّا الحاصل فى الحيّز والاجسام باسرها متساوية فيه فتكون متساوية فى الماهية
واجيب بان الحصول فى الحيّز ليس ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوى فى اللوازم لا يدل
على التساوى فى الملزومات وقال المصنف فى تلخيص المحصل الحدّ الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال
فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك تتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت فى حدّ
واحد وقع فيها التقسيم كما يقال الجسم القابل للابعاد او المشتمل على الابعاد ويراد بهما الطبيعى والتعليمى و
النظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحدّ فالمصنف
توهم ان المراد بتماثلها اتحادها فى مفهوم الجسم وان كانت هى انواعا مختلفة مندرجة تحته والفرع فى
بقائها ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثرهم يحكم بالضرورة يعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا
وبيوتنا ودوابنا هى بعينها التى كانت من غير تبدل فى الذات بل ان كان ففى العوارض والهيئات لا
يعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما فى الاعراض
وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبنى على ان الجسم عنده
مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على انه ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم
والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكر فى عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا
فى الاجسام ايضا اعتبر النظام قيام الدليل على صحته فيها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال
وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفى
بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تنتفى عند القيمة فلا بد من القول بانه لا تبقى كما قيل فى الاعراض وقال
المصنف ان هذا النقل من النظام غير معتمد عليه فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب

وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها يعني توهم السامعون ان حاجتها الى المؤثر كذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصده به من انها غير باقية بذاتها بل بتجددها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانها لا يحس بها وعدم الاحساس فيما من شانه ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه وادعوا انه قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف بلون معين فان العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف بها قياسا عليه ومنع القياس الاول بخلو حكمي الكون واللون عن الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي تطلب بالبرهان فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير تمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري اختلفوا في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والا لرأى الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل بمعاونة هذا الاحساس يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المصنف هذا المذهب وادعى الضرورة في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام مشروطة بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو ممتنع واذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئي فالجوهر مرئي وضعفه ظاهر والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع وموضع فان كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهذا ظاهر اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من حالة الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهذا هو سبق زماني حيث لا يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث هيهنا واعترض عليه بانكم ان

في بيان ان الاجسام كلها حادثة

او دتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون مهيتها مسبوقة بالغير فهو ثم
وان اردتم بها انها تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي
حدوث مهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة
جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون مهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد
منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها باخر منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا
بشيء اخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها
فيكون المهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعني قوله
الحركة تقتضي ان يكون مهيتها مسبوقة بالغير وذلك بوجهين احدهما ان مهية الحركة مركبة
من امر يقتضي ومن امر يتحصل لان الحركة لا بد ان تكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان
الامر المتحصل مسبوق بالامر المقتضي ومهية الحركة لا تتحصل الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المقتضي
ضرورة ان مسبوقية الجزء تقتضي مسبوقية الكل ودفع ذلك بان مهية الحركة حاصلة في كل واحد
واحد من الامر المقتضي والامر المتحصل باقية معهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة
وكل واحد من المقتضي والمتحصل جزئي من جزئيات مهية الحركة فهي محفوظة بكل واحد منهما فلا يلزم من
مسبوقية المتحصل بالمقتضي الا مسبوقية فرد من مهية الحركة بفرد اخر منها لا مسبوقية المهية بغيرها
من المهيات وهكذا الحال اذا قسم ذلك المقتضي الى جزئين يتقدم احدهما على الاخر فان كل واحد من
هذين الجزئين ايضا جزئي لمهية الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا
كان مسبوقا بعدمه انه يجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد مهية الحركة في الازل والا
لوجد في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل وانه محال ودفع ذلك
بان الازل ليس وقتا محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد فيه
شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا
ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس فيه شيء من اجزاء الازل الا وينقطع شيء من
تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب
الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور والآن الوهم قاصر عن
ادراك الازل فيحسبه وقتا معينا اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال التسلسل المساوق
اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين ما سيذكره في المتن من الدلائل على تناهي
جزئيات الحركة والسكون اقول ان ما سلمه المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة كاف
للمستدل ههنا ولا حاجة له الى الاستدلال على حدوث مهيتها فانه سيقيم الدلائل على ان جزئياتها
متناهية وبهاتين المقدمتين يثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث
للمهية ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها حادثا كان

قوله واجب [illegible] اي واجب او لا [illegible] البرهان على امتناع ان يكون مهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية منافية للمسبوقية من لوازم مهية الحركة [illegible] لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي اللازم مناف للملزوم وثانيهما ان مهية الحركة لو كانت قديمة موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا او لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي والازم باطل
[illegible]

قوله احدهما ان المهية مركبة اي المركب من امر يقتضي ومن امر يتحصل يرجع الى الشيء [illegible] فيلزم ان يكون كل شخص منها [illegible] التركيب [illegible] من المقتضي والمتحصل فيكون ذاته المشخصة متعلقة بالمسبوقية من المقتضي الذي هو غيره دون المهية لكن [illegible] دليل على ان ذلك النوع مسبوق بالعدم مدفوع بان المهية النوعية التي هي الانتقال او الكون [illegible] لا بد ان يكون مسبوقيتها بالغير [illegible] بوضع حاصل في وضع سابق والى ما لا نهاية فيكون المهية الانتقال في كل فرد من افراد المسبوقة بشيء حاصل في فرد اخر منها الى لا نهاية وكذا الحال في الكون الثاني في حيز ان يكون مسبوقا بكون اخر الى ما لا نهاية [illegible] افراد الى لا نهاية لها فيكون المهية الكون الثاني في كل فرد من افراد مسبوقة بغيرها من الافراد [illegible] قدس سره

في بيان معنى الازل

مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات مهية حادثة كانت المهية ايضا حادثة ثم ثانيها طريق التطبيق
وقد عرفتها في ابطال التسلسل وتقريرها هيهنا ان يقول لو كانت حركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء
معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء معين قبلها بعدة متناه
كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى اخره كما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق
انما يدل على امتناع لا تناهي الامور الموجودة معا ثالثها طريق التضايف وتقريرها ان الحركة يجب
تالفها من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية كانت
تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان ناخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك
الدورة التي هي الجزء الاخير في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية وليست موصوفة
بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق
غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير
المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحدة وانه مح لانهما متضايفان حقيقيان
يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر
اما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم بط اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي
قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظ امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى
الواجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى
المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا فيه ايجابا
لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم
المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب
هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل
في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب هف واذا امتنع
عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه
وهو المط واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة
في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع
عليها الحركة واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الاخر
فيصح ان يماس بيساره ما يماس بيمينه وبالعكس وما ذلك الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح
على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه
احدها انا لا نم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا
للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجب

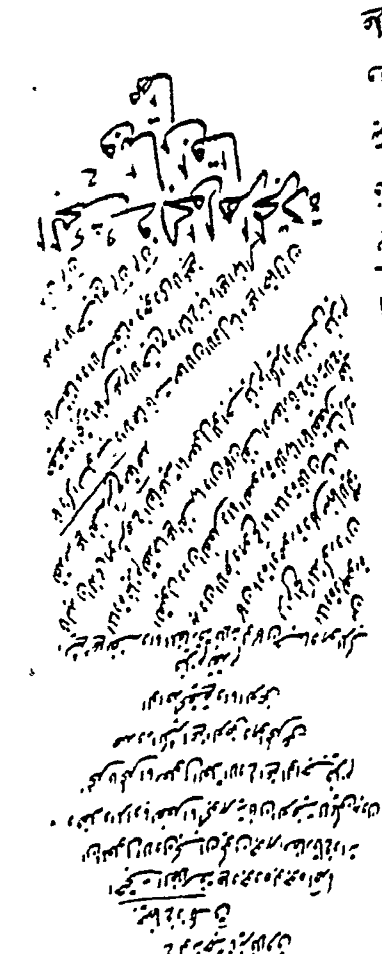
عن

عن ذلك بان الكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون
وامتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يقتضي عند تغيير الدليل فيقال لو
وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى
نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم لا يخلو من كون فان وجد له كون غير مسبوق باخر
يلزم الاول لئلا يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثاني وهو ظ واما بطلان القسم الاول فيما
بينا به حدوث السكون واما بطلان القسم الثاني فبطريق التطبيق والتضايف ثانيها انا لا نم ان القديم
لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه ثالثها انا لا نم ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم
يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدما ازليا
كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم
بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعني عدم الممتنع اما ابتداء
او بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلي لا بد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء واما بواسطة
ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي انتهى اليه
استناده فالمحذور اللازم لم يندفع قلنا العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى
عدم ازلي اخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب بل ترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية
له وليس ذلك التسلسل محالا واما تناهي جزئياتهما اي جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى
مح للتطبيق على ما مر في مبحث ابطال التسلسل اقول قد حققت في ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا
ليس بمح انما المح ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات الحركات يمكن ان تكون غير متناهية و
جزئيات السكون ايضا اذا لم يجتمع في الوجود ولوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب
زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا دليل
اخر تقريره ان كل حادث فهو موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه
لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا في ذات واحدة واذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة
من الان مرتين احديهما من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق
واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو
متصف بها على المتصف بالاخرى اي يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع
النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما في العدد والحادث اليومي مسبوق
محض فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض والا لزادت المسبوقية بواحدة فاذن اللواحق
متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق لو زادت عليها لم تزد الا بمتناه
اعني بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرضنا انه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق
في الحقيقة مع قلة مؤنة في تحصيل جملتين كانهما حاصلتان في الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل ذلك في

مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان في
الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث
متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذى لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد
قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما استحال
قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده
فينحصر الاعراض عنده في الجسمانية ولما ثبت ان معروضاتها اعنى الاجسام حادثة ثبت حدوثها اى الاعراض
باسرها ولما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها فقرر الدليل الاول
منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه
لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوى نسبتها الى
جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث
الاول ويلزم التسلسل هف والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص به وقت حدوثها بل جميع ما لا بد
منه في حدوثها حاصل في الازل واختصاص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اى اختصاص حدوث الاجسام
بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير
مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول
وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام
الوهمية في الامور الفرضية الصرفة وانها غير مقبولة اصلا اقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان
لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات بان يقال لم اختص الحوادث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات
لا على ان لا يطلب فيما بين وجود تلك الحوادث وعدمها بان يقال لم ترجح في ذلك الوقت وجودها على عدمها
حتى حدثت وايضا في الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده فاختصاص
الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص
الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف
على امر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق
اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذى كان في وجوده هذا التعلق ايضا
قديما اذ لو اختص بوقت دون اخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها
لا يقال لعل الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك
التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول فح يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذى هو
حادث فننقل الكلام اليه وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه وان كان حدوثه بتعلق اخر
حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان يلتزموا هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه
خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتبارى فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الا ان البديهة تشهد

بان

بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى مرجح مخصص بوقت حدوثه قيل لو صح دليلكم هذا
للزم ان يكون الحادث اليومي قديما لجريان الدليل بعينه فيه لا يقال الحادث اليومي مستند الى الحوادث
الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق باخر لا الى نهاية ومثل
هذا التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز
ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني
عن المبدأ القديم بسبب الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل تلك الشروط المتعاقبة
انما يتصور فيما له مادة يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط
بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى
العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نسلم
ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد تكون تصورات متعاقبة لامر
مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم
الجسماني تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه
الفعل والترك انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما
يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى به من تركه فكان الايجاد محصلا لتلك
الاولوية ومستكملا بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا باطل فوجب ان يكون المبدأ
المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما قيل يتجه عليه ان يقال ان اثر الموجب
القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث
متسابقة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على رأي الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث
الذي يخالف رأي المتكلم والجواب انا لا نسلم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح
الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لامر عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اقتفى
سيرتهم جوزوا ترجيح الفاعل احد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك امكنهم القول بان افعال
الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بقدحي العطشان
ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور بها الترجيح
وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجح من غير مرجح قالوا ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا
سبب مرجح من خارج ضروري البطلان كيف لا ولو جوزناه ينسد باب اثبات الصانع واما
الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح فليس كذلك بل المؤثر اذا كان مختارا
فهو يرجح بارادته احد مقدوريه شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا
كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال كيف تتصف باحد الارادتين
دون الاخرى فان استند ترجيح احدى هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل

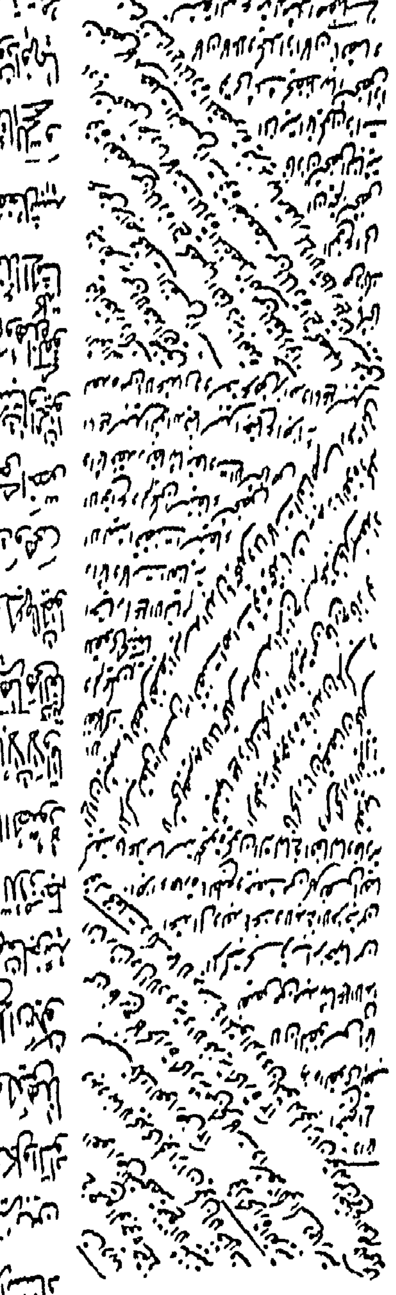


الباري تعالى والّا لزم تعدد آثاره ولا يجوز ان تكون سابقة في تأثيرها على المادة اذ لا سبق للمشروط في تأثيره
بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق للمشروط باللاحق في تأثيره اى لا سبق
للمشروط وهو الصورة او النفس في تأثيره بما فرض لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقا واما
ان العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول
لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض ح يكون علة لموضوعه كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر
سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده اى لا سبق للمشروط وهو العرض في وجوده بما فرض
لاحقا اعني الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلانها لا تصلح للتأثير فانها
هي القابلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التأثير والى هذا اشار بقوله والّا
لما انتفت صلاحية التأثير عنه اى كقولهم والّا لما انتفت صلاحية التأثير عنه في اثبات ان المعلول الاول
لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير في عنه باعتبار تأويل المادة بالمحل ووجد في بعض النسخ بدل قوله
والّا لما انتفت قوله ولا لما انتفت وهو ح يكون عطفا على قوله للمشروط اى المادة لو كانت هي المعلول الاول
لزم ان تكون سابقة على ما عداها لان ما سواها من المعلولات يجب ان يستند اليها ابتداء او بوسائط و
لا سبق لما انتفت صلاحية التأثير عنه فلا تكون هي سابقة عليها اقول وتلخيص هذا الدليل ان اول الصادر
عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم والتأثير في الهيولى
والاستقلال بهما في الصورة والنفس والوجود في العرض لان المؤثر مختار اشارة الى تزييف الدليل المذكور و
ذلك انا لا نسلم ان الباري تعالى واحد من جميع الجهات بل هو مختار يتعدد ارادته او تعلقاتها او هو موجب
له حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجود الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات وان كانت
امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شروطا للتأثير فيتعدد آثاره كما جوزتم تعدد آثار المعلول الاول
بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الّا الواحد
وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون
الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نسلم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي
المعلول الاول ولو سلم فلا نسلم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هي
وما قلتم في ابطاله من انها لا تصلح للتأثير ثم لا يرد ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة
واما بغير واسطة فيلزم ان يكون الهيولى على ذلك التقدير علة مؤثرة في مقبولها ويمتنع ان يكون الشيء الواحد
بالنسبة الى واحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول هذا الامتناع مم وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانما هو
اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان يكون المادة قابلة له بذاتها وفاعلة له بواسطة امر آخر
ولو سلم فلا نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من
صفات الواجب ويمنع كون الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك
جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا كالجزئين في الجسم اعني الهيولى والصورة وح جاز ان يكون الصادر الاول

٢١٤

هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان
المتحيز بالذات المالى للمكان هو الجوهر الممتد فى الجهات اعنى الصورة الجسمية ويتبعها فى ذلك محلها وما
يحل فى محلها فيكون مجردا الا فى مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقل
به بل يكون عقلا فهو المط ههنا وكونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نم ان جزء النفس لو استقل فى التاثير لزم
استقلال النفس به لان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الاخر فى التاثير الى
امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نم ان النفس لا تؤثر الا بالة جسمانية بل قد تؤثر بدونها
وبعض خوارق العادات كالمعجزات والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا به فان قيل فتكون مستغنية
عن المادة فى الذات والفعل ولا نعنى بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغنى عن المادة فى ذاته
وفى جميع افعاله والمحتاج الى المادة فى بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر
الاول هو النفس ويكون ايجادها فى اول المرتبة بدون الالة ولو سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون
موجدا لجواز ان يكون واسطة فيجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطته البدن
او الهيولى وقولهم استدامة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل دليل اخر على اثبات
العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التى تفرض اولى بما هو عليه الوضع من بعض بحسب
طبايعها لان الطبايع التى للاجزاء المفروضة متحدة فلا يقتضى امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا لشيء من
طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جايزة وتلك النقلة لا يتصور الا بالميل لما ستعرف فيجوز ان يكون فى طباعها
ميل ولما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن فى طباعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون لها ميل مستدير
وجب ان يكون لها مبدؤه فيها اذ امكان الميل يستلزم امكان التحريك القسرى وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا
فلا بد فيه من مبدء ميل طباعى ومع وجود مبدء ميل المستدير فى الجرم البسيط يمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك
الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها لشيء ولما يعوقها عنه ايضا والعائق
الخارج ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير يمتنع
وجوده فى الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة
ولما وجد فيه مبدء الميل وعدم العائق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك
الحركة ارادية لانا قد بينا ان فى الفلك ميلا طباعيا يحركه فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهى
اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان تكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه فيطلب وضعا ويتركه
لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما
الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له وان كان فى وقتين لا يقال لم لا يجوز ان يكون المط بالطبع نفس
الحركة فيكون الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة لذاتها تقتضى التادى الى الغير فيكون المط بها ذلك
الغير فتعين ان تكون ارادية فثبت ان استدامة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك وارادته تستلزم التشبه
بالكامل اى الذات التى كمالاتها حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضى ان يكون للمريد مطلوب ممكن الحصول لان طلب المح

الطبايع يطلق على المعنى العام اى على ما ليس بشعور وارادة وعلى ما له شعور وارادة والطبيعى يطلق على ما ليس له شعور ١٢ والطبيعة ايضا يطلق على سبيل الندرة مرادفة للطباع لما صرح به بعض المحققين ١٢



اعتبارية كما في الغاذية فإنها كما ذكرنا إنما عبارة عن ثلث قوى أحدها أحليهما ما يجعل فضلة الهضم
الرابع منيا وهذه القوة عملها في الأنثيين لأن تلك الدم يصير منيا فيهما وثانيهما ما يهيئ كل جزء
من المني الحاصل من الذكر والأنثى في الرحم لعضو مخصوص بأن يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه
مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية إلى غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الأولى لأن المغيرة
كما تطلق على هذه القوة تطلق على ما هي القوى الثلث من قوى الغاذية أيضا لوجود معنى التغيير فيهما
فخصصت هذه بالمغيرة الأولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوى إنما
يكون حال كون المني في الرحم لتضاف ذلك فعل القوة المصورة لأنها تعد موادا الأعضاء والمصورة تلبسها
صورها الخاصة بها وإنما لم يذكر المصنف القوة المصورة لأنه بسيطها وإنما احتيج إلى هذه القوى أما
إلى الغاذية فلأن بقاء البدن بدونها ممتنع لأن البدن إنما يمكن تكونه من جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل والتمديد
ولا بد من حرارة عاقدة منضجة محللة للفضول ويلزمها [illegible] أن تحلل الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء
الخارجي والحركات البدنية والنفسانية فلولا أن الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه مدة تمام
التكون فضلا عما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم إذا ماس بدن الإنسان بطبيعته فلا بد إذن من
أن يكون للنفس قوة من شأنها أن تحيل الوارد إلى مشابهة جوهر أعضاء البدن ليخلف بدل ما يتحلل
منه وهي القوة الغاذية وأما إلى المولدة فلما ثبت من أن الموت ضروري وحفظ الإنسان لا بالتولد مما [illegible] فوجب
أن يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تعد مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة
أقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت للنفس قوة تضيف من المادة التي تحصل بالغاذية شيئا فشيئا
إلى المادة المفصولة فتزيد بها مقدارها في الأقطار على تناسب طبيعي يليق بأشخاص ذلك النوع إلى أن يتم الشخص
وتخدم للغاذية قوى أربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية
والنامية كانتا مقصودتين فيه بذاتهما لكن لما لم يمكن ذلك إلا بتحصيل الغذاء النافع وإصلاحه ودفع فضلاته
احتيج إلى فعل قوى أخرى أربع فسميت تلك الأربع خوادم لتينك القوتين لما أن فعلها ليس مقصودا لذاته بل
لتتميم فعل تينك القوتين وإنما قيل تخدم للغاذية ولم يقل تخدم للغاذية والنامية لما أن الغاذية أيضا تخدم
النامية فعلم ما هو المقصود بالالتزام أما الاحتياج إلى الجاذبة فقط لأن الغذاء لا يمكن أن يصل بنفسه إلى
جميع الأعضاء لأنه لا يخلو إما أن يكون ثقيلا فلا يصل إلى الأعضاء العالية وإما أن يكون خفيفا فلا
يصل إلى الأعضاء السافلة ووجودها في بعض الأعضاء معلوم بالحس فإن المنكس إذا اشتدت حاجته إلى الغذاء
يجده ينجذب من فيه إلى المعدة من غير التقام [illegible] في فيه وأيضا فإن الحلو يخرج بالقيء بعد غيره وإن تناول قبله
وما ذلك إلا لجذب المعدة اللذيذ إلى قعرها وأيضا الرحم إذا كانت خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع
يحس الإنسان وقت الجماع أن إحليله ينجذب إلى الداخل وأما إلى الماسكة فلأن الغذاء لا بد فيه من الاستحالة
حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء إلى
جوهر المغتذي ولأن الخلط جسم رطب سيال [illegible] أن يقف من تلقاء نفسه فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف
وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الأعضاء معلوم بالحس فإنا رأينا التشريح قالوا إذا شرح باطن

[Margin: يحصلها الغاذية]

[Margin: نكتة الشيخ [illegible]]

[Margin notes: illegible]

الجزو

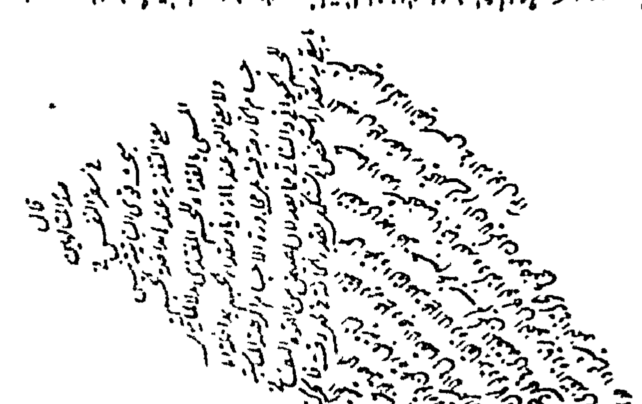
الجنين اخلاطا تنال ويه الغذاء وجدنا المعدة محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شيء وايضا
قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها
طرف الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل منها مع ثقله واما الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما
يكون لما هو مناسب لاستعداد الصورة العضوية وانما يكون ذلك بعد فعل القوة التي تجعله مناسبا للاستعداد
وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها
بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد
وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا تفعله
المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة بالماء والثاني في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطافته
بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق المتصغرة المتضائلة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد
بحيث تلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك انهضاما ثانيا فيخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل
الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا والثالث في العروق وابتداؤه من حين صعود الخلط
في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد والرابع في الاعضاء وابتداؤه من حين ما يترشح الدم من فوهات العروق
واما الى الدافعة فلانه ليس كل غذاء يصير بتمامه جزءا من المغتذي بل يفضل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من
الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن بل يعفن ويفسد فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها
ظاهر عند الحس في حال التبرز والقيء وارادة البول وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كما للمعدة فان فيها
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى تغذيتها
بخاصته والنمو غير السمن لما مر انه قد يوجد احدهما بدون الاخر اما النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول واما
عكسه فكما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال السمن والمصورة عندك باطلة لاستحالة ان تصدر هذه
الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في الاحياء في ابطال القوى مطلقا وادعى
ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه
انا لا نسلم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة
بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المني انما يحصل من فضلة
الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال
المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤلفة والالوان المختلفة
وما اودع فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المدون منها كما
علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة الاف مع انا لم نعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على احد
كامل مما لا يكاد يذعن العقل بصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل
يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم خبير قلت هذا كلامهم في القوى النباتية اقول الاعتراض
عليه بعلم قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان

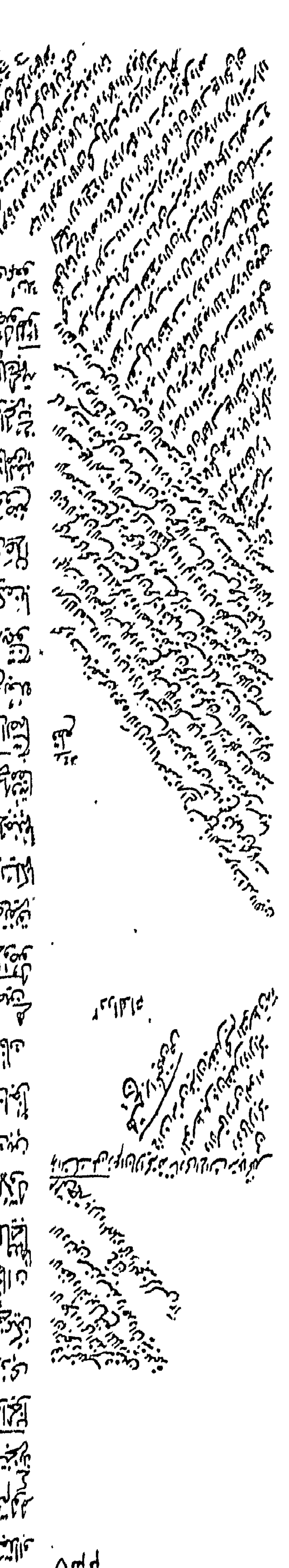
[illegible]

قال صدر المتألهين من الحكماء من
انكر المصورة تبعا للحكماء الاشراقيين حيث
احالوا استناد الافاعيل المحكمة العجيبة الى قوة عديمة
الشعور ويوافقهم في ذلك الشيخ الغزالي حيث اسند افاعيل
هذه القوة بل جميع القوى الى ملائكة موكلة لصدور هذه الا
ثار ولكن تحقيق المقام ما اوردناه في بعض كتبنا المبسوطة من
اثبات تلك القوة على وجه يوافق كلا المذهبين ويرتفع
الخلاف من البين فان اثباتها لا يوجب الا
ستغناء عن اثبات الملك الموكل بفعل
التصوير كما ان وجود ذلك الملك
المتأدي بالنسبة الى
جزئيات الصور
لا يغني عن
الحاجة الى القوى الجزئية المخصصة لاجزاء الصور ١٢

الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وإن الواجب تعالى موجب بالذات أما على القول بالاختيار فيجوز أن يكون هذه الأفعال
كلها صادرة عنه ابتداء وإذا جوزنا أن يصدر عن الواحد أكثر من واحد جاز أن يكون هذه الأفعال كلها صادرة عن
قوة واحدة فهذه المسائل لا تتم على قوانين علم الكلام وأما الذي ذكرته فإنما نشأ من خلط المتأخرين الحكمة بأصول
الدين من وجوه الأول أنا لا نسلم أن الغاذية قوة ثالثة قولكم إنما تتم بأفعال جزئية ثلاثة قلنا نعم لكن تحصيل جوهر البدل
وهو الدم والخلط إنما هو فعل الهاضمة في الكبد لا الصادرة في العضو وأما الغاذية ففعلها ليس
إلا التشبيه فليس هناك إلا قوة واحدة يصدر عنها التشبيه الثاني أنا لا نسلم أن الغاذية غير الهاضمة فإن
أكثر الأطباء كجالينوس وأبي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الأطباء المتأخرين لم يفرقوا بينهما أن القوة
الهاضمة يجب فعلها عندنا أنها فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فإذا جذبت جاذبة عضو شيئا ما من الدم
وأمسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية وإذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت
صورة أخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد إنما يحصلان
بأن يحدث هناك من الطبخ ما لأجله يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ استعدادها للصورة العضوية
في الاشتداد ولا يزال الأول ينتقص والثاني يشتد إلى أن ينتهي المادة إلى حيث يبطل عنها الصورة الأولى وهي الدموية
وتحدث الأخرى وهي العضوية فههنا حالتان إحداهما سابقة على الأخرى فالحالة الأولى هي فعل قوة الهاضمة
والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون حصول الحالتين بقوة واحدة فإنه
لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى أكثر من المذكورة فإن
الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة
النوعية أيضا كما ذكرناه آنفا ولما جاز أن يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة وهي الهاضمة فليجز أن
يكون الاستحالة إلى الصورة العضوية أيضا بتلك القوة بعينها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة
العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث أنا لا نسلم أن النامية غير الغاذية لم
لا يجوز أن يكون هناك قوة واحدة يختلف أحوالها بالقوة والضعف فتحصل برهة من الغذاء ما يزيد على
المتحلل من الأعضاء الأصلية وذلك في سن النمو إلى قريب من الثلاثين ثم يتطرق إليها شيء من الضعف
فتحصل مثل ما يتحلل وذلك في سن الوقوف إلى قريب من الأربعين ثم يتزايد الضعف فلا تقوى على تحصيل
ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين إلى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر
الذي هو ما بعده إلى آخر العمر الرابع أنا لا نسلم أن المولدة للمني قوة أخرى غير القوة المغيرة التي للأنثيين عندهما
فإنها تفعل ذلك كما يفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يقال إن في الثدي قوة أخرى وليس المني إلا فضلة غذاء الأنثيين
كما أن اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس لا حاجة لنا إلى إثبات القوة المغيرة الأولى قولكم في إثباتها إن المني
متشابه الأجزاء فلولا هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان فعل المصورة في بعضه صورة العصب
وفي بعض آخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نسلم أن المني متشابه الأجزاء بل هو مختلف الأجزاء كما ذهب إليه بقراط
وشيعته لأن المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الأعضاء

[illegible]







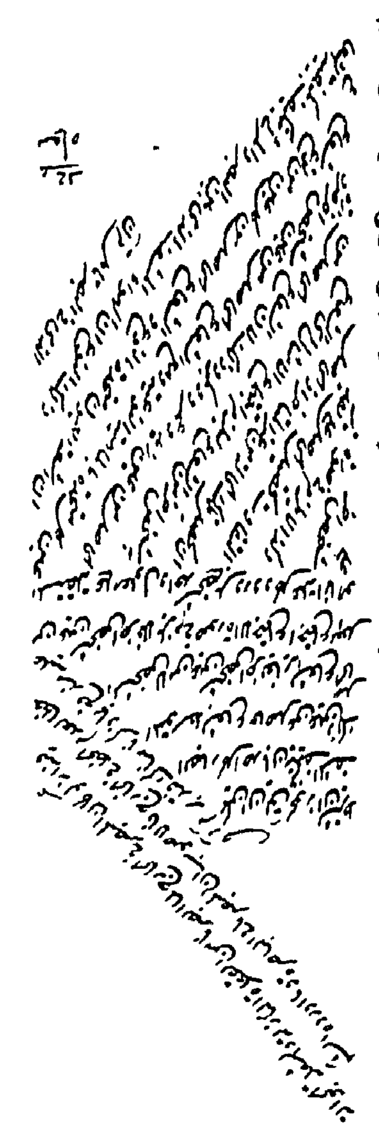
باللون كذلك وهذا انكشف كل واحد منها عند الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود
الرؤية الاولى لا تتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة
بلون الجسم ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي
اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند الحس انكشاف الضوء و
اللون وهو راجع فينا الى تأثر الحدقة انما قيد بقوله فينا لانه لو ثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون
في حقه تعالى بتأثر الحدقة اذ لا جارحة هناك ويجب حصوله مع شرائطه زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة
ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية
عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العكس لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض انيقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم
امكان ذلك في نفسه فلا نم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل
على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق
النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد اخرى فوقه كما في الاخرة واما
شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة
بالذات المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب
قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكدورته فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص
ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما
لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها
عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب
بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم
الملون او المضيء اقول يدل على فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض
عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون له ولا ضوء له فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي
على تقديره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ
فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا
كالسموات وكرة الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة واللطافة
والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا
وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية
الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما يشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية بلونه اولا وفي
نفس تلك الاحوال والا وجب ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا
فيرد هذا اذا كان الجسم كثيفا وجاز ان يرى طعمه ورائحته كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة

[illegible]

في تحقيق المذاهب في الابصار

هناك وقد يقال اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما يقال من انه
تلبيننا الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت
شرائط الرؤية عشرة كما ملخصه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي المذاهب
المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة
مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط
مصمت وذهب جماعة الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة
الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه و
لذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين
خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته
هيئة مخروط الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالشيخ الرئيس
وغيره قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا تفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع
في الجليدية والا رأى شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لا بد من تأدي الصورة الى ملتقى العصبتين
المجوفتين ومنه الى الحس المشترك ولم يريدوا بتأدي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال
العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد
لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الهواء المشف الذي بين الرائي والمرئي يتكيف
بكيفية الشعاع الذي هو في البصر ويصير بذلك آلة للابصار حجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما
يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا
اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد نفذ في الجسم
المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ على التقدير الثاني ولهم امارات اقناعية موقعة لليقين
في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان
عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين البقة جسم يخرق الا
فلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا انفتح العين خرج مثله
وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية
اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات
قسرية وان لم يكن القاسر معلوما ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح وحصوله
الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع
لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب
تفاوت المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانا كلما فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع ذلك لو صح بتأويل كلام
القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه

من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط رأسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع
بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع منها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج
الضوء منها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الأول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس بحيث يديم نظره مدة
طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كأنه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة
ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم ير ذلك اللون
خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا ورد بأن
صورة المرئي حاصلة في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام
في الخيال هو التخيل لا المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فا
الصواب ان يقال في الرد ان صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سيأتي في اثبات
الحس المشترك ثم اقول والحق انهم ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجوده الذهني فلا
ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة امر لازم على
تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان
صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة
والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك
والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا معتدلا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه
وكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لأن صورة
المرئي تنطبع في جزء من الجليدية بحيث يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا رأسه مركز الجليدية
وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع منها
من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى
المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية
موضعا للابصار ويكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع
فينبغي ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين
بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه بصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها والثالث
ان للبصر في ادراكه اسوة بسائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج منها شيء و
يتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان يأتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج
شيء منه الى المبصر بل باتيه صورة المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتأخرين فهموا من
قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك
الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظرة اذ لا ينطبع في ناظرة ما
هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم حتى توقف على ادراك المحكوم عليه وايضا



كالاوتاد الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صيقل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة في المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غائرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة في الصيقل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصيقل ثم ينطبع لانطبعت في موضع معين منه ولم تتغير عن موضعه بزوال الشيء ثالث كما ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضر اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف عن المنتقلين لكنا نرى صورة الشجر في الماء ينتقل مكانها عن الماء مع انتقالنا وثانيها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نريها في سطحها الظاهر كما نرى النقوش المنقوشة في ظاهرها هناك لكنا نرى الصورة المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث تقرب ممن يقرب منها ويبعد عمن يبعد عنها واما في عمقها فهو باطل اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المرآة وثالثها لو كانت الصورة المرئية منطبعة فيها لكنا اذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك محال لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصيقل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان مخروطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية العكس مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون الصورة المنطبعة في سطح الصيقل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصيقل وانما هي آلة الابصار على ما قررنا في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمحال انما المحال انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان تساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي قد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا رأى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا وفيه نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موقع واحد رأى واحدا وان تعدد موقع السهمين رأى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا كلهم الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في ابصاره والا لرأى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تأدي الصورة من الجليديتين الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا وان عرض ان لا يتأدى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احد العصبتين رأى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول انا اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه

في المرآة

[illegible]

الخط الواصل بين رأس الزاوية و مركز
القاعدة هو النقطة المتوهمة في
وسط الحقيقة [illegible]

كما هو شأن الابعد في تلك الحالة بعينها اثنين وبالعكس لو نظرنا الى الابعد وجمعنا النظر عليه فانا نراه
واحدا كما هو شأن الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج
احد العصبتين لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب
العصبتين باقيا بحاله زائلا معا وانت خبير بان هذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقال لهم لو كان السبب في رؤية
الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موقعهما لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين
واحدا والآخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعاهما في حالة واحدة متحدا ومتعددا معا والامر
الثالث ان الروح الدماغي جسم لطيف فمن الممتنع بقاؤه في ملتقى العصبتين بحيث لا ينفذ عليه
البتة ولا يتأخر واذا كان التقدم والتأخر جائزا عليه فح يلزم وقوع الحول في اكثر الامور ولاكثر الناس
لان الروح الباصرة اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في
اثبات الحواس الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يقال من انها اما مدركة
واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي
الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف
وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي الخيال واما ان يحفظ المعاني وهي
الحافظة فوجه ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا
على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان
هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين الامرين
في النفس لانها لا يرتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد
من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها
من طرق الحواس فهي كجواسيس لهذه القوة يؤدي مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات
والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله
الحاكم بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد الحكم الى القوى مجاز
واجتماع الاشياء عند النفس حال الحكم قد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون
بارتسام بعضها فيها وارتسام بعض آخر في آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامها
في آلتين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات
الظاهرة ولو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما
نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهمه جماعة لتم ما ذكروه اذ ليس في الحواس الظاهرة
ما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور حكمه عليها فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات ويحكم
بينها وثانيهما انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا
وما ذاك الا لان لنا قوة غير البصر عند زوال المقابلة يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة وتبقى قليلا

لا يخفى على احد ان تعدد السهمين مع وحدتهما وتعدد موقعيهما مع الوحدة في حالة واحدة غير ممتنع بالنسبة الى مرئيين انما يمتنع بالنسبة الى مرئي واحد واما الاعوجاج والاستقامة فيمتنع قطعا لا يمكن اجتماعهما في حالة واحدة بالنسبة الى مرئيين [illegible]

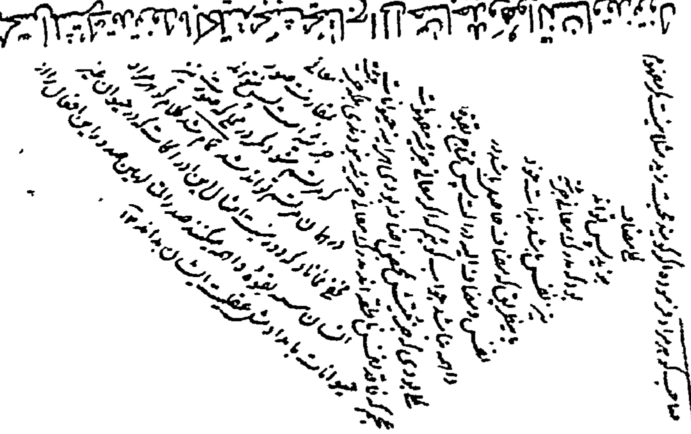
[illegible]

علی وجه یتصل الارتسامات البصریة المتتالیة بعضها ببعض بحیث یشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام
فی البصر عند زوال المقابل والی هذا الوجه اشار بقوله لرؤیة القطرة خطا والشعلة دائرة و
اعترض علیه بانه یجوز ان یکون اتصال الارتسامات فی الباصرة بان یرتسم المقابل الثانی قبل ان یزول
المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثانی فیکونان معا وثالثها ان المبرسم ای من
المرض المسمی بذات الجنب ذا قوی مرضه وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض یری اشیاء لا تحقق لها
فی الخارج علی سبیل المشاهدة دون التخیل فانه قد یری سباعا واشخاصا حاضرة عنده ولا یراها
احد ممن سلم حواسه ولیست هذه الصورة مرتسمة فی بصره اذ لا یرتسم فیه الا موجود مقابل ایاه ولما
کان ادراکها کادراک ما یرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرک دل ذلک ایضا علی ان الابصار
انما هو بالحس المشترک ولما کان الابصار بارتسام الصور فی الحس المشترک لم یتمیز الحال عند المدرک
بین ان یرد علیه الصور من خارج کما هو الغالب وبین ان یرد علیه الصور من داخل کما فی المبرسم فانه لما
اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحیث تعطل حواسه الظاهرة استولت المتخیلة ونقشت فی لوح
الحس المشترک صورا کان مخزونة فی الخیال او صورا رکبتها من تلک الصور المخزونة علی طریقة انتقاشها
فیه من الخارج ولما لم یکن له شعور بانتقاشها فیه من داخل لم یفرق بینها وبین الصور المنتقشة فیه من خارج
فیحسب الاشیاء التی هذه صورها موجودة فی الخارج حاضرة عنده کما فی الصحة بلا فرق والی هذا الوجه
اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له ای ولرؤیة المبرسم ما لا تحقق له ومن القوی الباطنة الخیال وهی
ثابتة مغایرة للحس المشترک لوجوب المغایرة بین القابل والحافظ یعنی ان لصور المحسوسات قبولا عند
وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدئین متغایرین لما تقرر من ان الواحد لا یکون مصدرا
لاثرین ومبدء القبول هو الحس المشترک فمبدء الحفظ هو الخیال وانما احتیج الی الحفظ لئلا یختل نظام
العالم فانا اذا ابصرنا الشیء ثانیا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمییز بین النافع والضار والصدیق
والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا فی قوة واحدة سمیتموها
بالخیال وبان الحس المشترک مبدء لادراکات مختلفة هی انواع الاحساسات وبان النفس قد تقبل الصور
العقلیة ویتصرف فی البدن فبطل قولکم الواحد لا یکون مبدء لاثرین مختلفین واجیب بان الخیال لا بد
وان یکون فی محل جسمانی فیجوز ان یکون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخیال کالارض تقبل الشکل
بمادتها وتحفظه بصورتها وکیفیتها اعنی الیبوسة وبان مبدئیة الحس المشترک للادراکات المختلفة
انما هی لاختلاف الجهات اعنی طرق التادیة من الحواس الظاهرة وکذا ادراکات النفس وتصرفاتها من
الحواس الظاهرة وکذا ادراکات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول لا یخفی ان هذا
الجواب یدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا یکون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف
الجهات وکذا الجواب بان القبول والادراک من قبیل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ
وانواع الادراکات فی شیء واحد لا یقدح فی قولنا الواحد لا یصدر عنه الا الواحد دلیل آخر وهو ان

ما هو [2]

قال صدر المتالهین بعد اثبات تغایر القوتین اعلم ان اثبات
المغایرة
بین الحس المشترک و
الخیال لیس عندنا من المهمات
التی یکتنف بها لما یبتنی من الاصول الحکمیة
فلو کانا قوة واحدة لها جهتا نقص و کمال لم یکن به
باس والعمدة اثبات انها قوة جوهریة باطنیة
غیر العقل وغیر الحس الظاهر ولها عالم آخر
غیر عالم العقل وعالم الطبیعة
و[illegible]
القوة قد
[illegible]
[illegible] من
البدن واجزائه
وبها یتحقق احوال
القبر وثوابه وعذابه
واحوال البرزخ و
بعث الاجساد و[illegible]
[illegible] البدن و
[illegible]
الاولی انها الروح [illegible]
الذی هناک ١٢
نحن ان [illegible] اصل الاستدلال
علی تغایر القوی لیس علی ان الواحد
لا یصدر عنه الا الواحد لعدم
جریانه الا فی الواحد الحقیقی بل علی
بقاء البعض مع زوال الاخری و فیما
نحن فیه یمکن ان یبقی شیء اخر ایضا
هو ان القبول [illegible] الامکان والا
ستعداد والحفظ [illegible] الوجوب و
الفعلیة فهما حیثیتان متخالفتان [illegible]
لذات الموضوع مضمون [illegible] الاسفار
قال صدر المتالهین فی شرحه للهدایة بعد نقل
کلام المحقق الطوسی فی جواب هذه الشبهة و
حاصله للامام ان کون حفظ الخیال مشروطا بالقبول
لا یوجب ان یکون القابل ایضا هو الخیال لما انه
لا ینافی [illegible] ان یکون القابل قوة اخری مقارنة
لها کالحس المشترک کما ان حفظ یبوسة الارض شکلها
مسبوق بالقبول لکن لا یلزم ان یکون القبول حاصلا
فیها من یبوستها بل من قوة اخری لها فلا یلزم اتحاد
مبدء القبول والحفظ ولیس مراده کما فهمه بعض
من ان الخیال لما کان قوة جسمانیة فیجوز
ان یکون قبوله لاجل المادة
وحفظه لنفسه
کالارض تقبل الشکل بمادتها وتحفظ الشکل بصورتها لیرد
علیه ان هذا الجواب یدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا یکون
هنا الا قوة واحدة کالحس المشترک لها القبول بمادتها
والحفظ بذاتها فان المقصود من الاستدلال
اثبات تعدد مبدء القبول والحفظ
من جهة افتراقهما لامکان
تحقق القبول بدون
الحفظ کما فی
الماء والهواء
١٢

فی الخارج [7]



في مقدم البطن الأخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى إذ لا حارس هناك من الحواس فيكثر مصادفتها

المؤدية إلى الاختلال **الفصل الخامس** في الأعراض وتنحصر أجناسها العالية في تسعة

اختلفوا في أن الأجناس العالية للأعراض كم هي فذهب أرسطو ومن تابعه إلى أنها تسعة واختاره المص

وذهب طائفة أخرى إلى أنها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعل أرسطو وأتباعه

كل واحد منها جنسا وذهب طائفة أخرى إلى أنها أربعة الحركة والإضافة والكم والكيف وإنما أرجعنا الضمير

المستتر في قوله وينحصر مختصا موصوفا بصفة مخصوصة لأنه لو كان راجعا إلى الأعراض على ما هو

الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج

فإن قيل فيهما على تقدير وجودهما في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور

في تعريف الكيف كما سيأتي اعتبار قيد يخرجهما عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين

فلا يكونان من الأجناس فضلا عن أن يكونا من الأجناس العالية وبيان انحصار الأجناس العالية

للأعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة أجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى

كونها شاملة لأجناس تحتها وعلى أنه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها أجناسا يتوقف على أن إطلاقها على

ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي إذ لا يكون هناك معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل

التشكيك لأن المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل إطلاقها على

ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك أيضا من قبيل إطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية بل من إطلاق

الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد أن لا يكون تمام ماهية ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام

المشترك بين ماهياتها المتخالفة بالحقيقة حتى يتحقق كونها أجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد

من الأمور المذكورة وكذا بيانا مر في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز أن يكون اثنان منها أو أكثر مندرجة

تحت جنس شامل لها وأما كونها شاملة لأجناس تحتها فقد يمنع لجواز كون ما تحت بعضها أنواعا

حقيقية ويجاب بأن المراد ههنا من كونها عالية أنه لا جنس فوقها فيجوز أن يكون بعضها أجناسا

مفردة وأما أنه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان الإمام وهذه الأشياء

التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشرة مما لا سبيل إلى تحقيقها وما يقال في بيان الانحصار

من أن العرض إن قبل القسمة لذاته فالكم وإلا فإن لم تقتض النسبة لذاته فالكيف وإن اقتضاها

فالنسبة إما للأجزاء بعضها إلى بعض وهو الوضع أو للمجموع إلى الخارج وهو إن كان عرضا فأما

كم غير قار فمتى أو قار ينتقل بانتقاله فالملك وإلا فهو الأين وإما نسبة فالمضاف وإما كيف

والنسبة إليه إما بأن يحصل منه غيره فأن يفعل أو يحصل هو من غيره فأن ينفعل وإن كان جوهرا

فهو لا يستحق النسبة إليه فالنسبة إليه إلا العارض فيؤول إلى النسبة إلى العرض ويندرج فيما ذكرنا فوجه ضبط

يسهل الاستقراء ويقلل الانتشار الأول الكم يريد أن يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من

المقولات التسع فبدأ بالكمية لأنها أعم وجودا من الكيفية وأصح وجودا من الباقي أما أنها أعم

وجوداً من الكيفية فلأن العدد من الكمية عارض للأمور المفارقة للكيفية أعني المادّيات
وعارض أيضاً للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها
فيكون أعمّ وجوداً منها وكون المجردات عالمة مثلاً لا يقتضي كونها معروضة للكيفية لجواز أن لا
يكون علمها بحصول صور الأشياء فيها وتدقيق أن العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه والكيفية
حتى لنفسه والكيفية لا تعرض لنفسها وأما أنها أصحّ وجوداً من الباقي فلأن الباقي أعراض
نسبية لا تقرّرها في ذوات موضوعاتها إلا مقيساً إلى غيرها بخلاف الكيفية فإنها متقررة في
ذوات موضوعاتها مع قطع النظر عما عداها فمتصلة القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان
ومنفصلة العدد قد عرفت أن الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة أي يمكن أن يفرض فيه أجزاء كان
بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل وإلا فالمنفصل والمراد
بالحد المشترك ما يكون نسبته إلى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس إلى جزئي الخط فإنها
إن اعتبرت نهاية لأحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر وإن اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها
بداية للآخر فليس لها اختصاص بأحد الجزئين ليس كذلك الاختصاص بالنسبة إلى الجزء الآخر بل نسبتها
إليهما على السوية والخط إلى جزئي السطح والسطح إلى جزئي الجسم التعليمي والآن بالنسبة إلى جزئي الزمان
والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة بالنوع لما هي حد له لأن الحد المشترك يجب كونه بحيث إذا ضم
إلى أحد القسمين لم يزد به أصلاً وإذا فصل عنه لم ينتقص شيئاً ولولا ذلك لكان الحد المشترك
جزءاً آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم إلى قسمين تقسيماً إلى ثلاثة والتقسيم إلى الثلاثة
والتقسيم إلى ثلاثة تقسيماً إلى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءاً من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط
بالقياس إلى السطح والسطح بالقياس إلى الجسم ولا يوجد بين أجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى
المذكور فإن العشرة إذا قسمتها إلى ستة وأربعة كان السادس جزءاً من الستة داخلاً فيها خارجاً
من الأربعة فلم يكن ثمة أمر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والأربعة كما كانت النقطة
مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل إما أن يكون قار الذات أي مجتمع الأجزاء في الوجود أو غير
قار الذات الثاني الزمان والأول المقدار وهو إن قبل القسمة في الجهات الثلاث أعني الطول و
العرض والعمق فهو الجسم التعليمي وإن قبلها في الجهتين منها فهو السطح وإن لم يقبلها
إلا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملهما قبول المساواة وعدمها
أي للكم خواص ثلاث تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبوله عدم المساواة يعني
إذا نسب كم إلى كم آخر فإما أن يكون مساوياً له أو أزيد أو أنقص وهذه الخاصة من الأعراض
الذاتية الأولية للكميات وإنما تعرض لغيرها بتوسطها فإن العقل إذا لاحظ الأعداد والمقادير
ولم يلاحظ معها شيئاً آخر أمكنه أن يحكم بينها بالمساوات واللامساوات وإذا لاحظ شيئاً آخر
ولم يلاحظ معه عدداً ولا مقداراً لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى أن غيره من

لا شك
أن الكيفية عارضة
للنفس ... الواحدة
... الكيفية ...
ثم الكيفية قد يعرض لنفسها كالشدة العارضة
للحرارة والبرودة والسواد والبياض مثلاً ثم الأظهر
في بيان أصحّية الوجود أن يقال لا خلاف في وجود
الأعراض الغير النسبية عند المحققين ...
[illegible]

الأجسام والأعراض إنما يقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة ههنا الوهمية وهو أن يفرض
فيه شيء دون شيء وقد يطلق على الفعلية وهو أن ينفصل وينقطع بالفعل أي يحدث له هويتان
بعد أن كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار إذ عندها يبطل المقدار
ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول
ذلك الاستعداد في نفس المقدار لانتفاء المقدار عند حصول الانفكاك كالحركة تهيئ الجسم للسكون
الطبيعي ولا يبقى معه ومنها إمكان وجود العاد فيه أي اشتماله على أمر يفنيه بالإسقاط عنه مرارا
إما بالفعل كما في الكم المنفصل فإن الواحد موجود في جميع الأعداد وهو يعدها وقد يعد بعض
الأعداد بعضا أيضا وإما بالقوة كما في الكم المتصل فإنه قابل للتجزئة فيجب أن يكون قابلا للتعديد
لأن التنصيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد مبنية الواحد فإذن الكم المتصل قابل لأن
يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد إلا بملاحظة أحدهما
فقد تبين أن للكم ثلاث خواص شاملة لجميع أقسامه من الأعداد والمقادير تعرض له أولا وبالذات ولما
علاه بتوسطه ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة
لذاته وذكر الإمام أن الخاصة الثالثة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الأولى لأن المساواة لا تعرف إلا
بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دوريا وذكر في المباحث المشرقية أنه يمكن أن يجاب عنه بأن
المساواة واللامساواة تتمايز بالحس والكم لا بيان له بالحس فرأيناهما يتناولان معا تناولا
واحدا ثم إن العقل يجتهد في تمييز أحد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا
المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وإمكان أخذه في تعريفه لا يقتضي توقفه على نفسه
ولا الخاصية الثانية لاختصاصها بالمتصل والخاصة فقد كان أخذ القسمة الانفكاكية وعرض
عليه بعض الفضلاء بأن الإمام قد صرح في كتبه بأن القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم
المتصل ثم قال وأن كان أنه قد يقبل ذلك على أن قبول الشيء عبارة عن إمكان حصوله من غير حصول بالفعل ولا
شك أن الانفكاك في الكم المنفصل حاصل بالفعل وأما إذا أريد بالقبول أعم من ذلك أعني إمكان
فرض شيء غير شيء فلا اختصاص في شموله المتصل والمنفصل وأقول إن الإمام أن قبول القسمة من عوارض
المتصل دون المنفصل إلا إذا أخذ القبول باشتراك الاسم أقول لا يخفى أن محصل كلام هذا
القائل أن ههنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم
المتصل وانقساما آخر [illegible] من الانقسام بين أعني الانفكاكية فلما مر غير مرة أنها لا يمكن حصولها
للكم المتصل وأما الفرضية فلأن نسبتها إلى الكمين المتصل والمنفصل لأنها إن أريد بها كون
الشيء بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وإن أريد بها نفس الفرض
لا كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض فلا شك أن المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ظاهر
وعرضا أي الكم ينقسم إلى الكم بالذات وإلى الكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي عد عن المقولات

عد المق

٢ والفرضية ليس بهذه المثابة أما الانفكاكية

[illegible]

اعني العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ما له ارتباط بالكم الذي مصحح لاجراء وصفه
عليه وهو اما محل للمقدار والعدد او حال في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كاللون الحال في الجسم
او ما متعلق بالكم بالذات او هذه التعلقات مصححا لاجراء وصفه عليه كما يقال هذه القوة متناهية
باعتبار اثرها اما في الشدة والمدة او العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم منفصل بالعرض
نظرا الى انطباقه على الحركة التي هي كم متصل بالذات وبعض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي والكم العرضي لان
العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله وقد يعرض كل من القسمين منهما لاولهما اي يعرض
الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا للكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو
اول القسمين منهما اي في الذاتي والعرضي فقوله فيهما من تتمة اولهما والضمير في قوله منهما راجع الى الذاتي
والعرضي والضمير في قوله لاولهما راجع الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل
بالذات للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا امتناع
في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالتشخص وفي حصول التنافي وعدم الشرط لا دلالة له على انتفاء التضاد
لما بين الخواص اللطافة للكم اراد ان يشير الى الخواص الاضافية وهو عدم قبوله التضاد وانما كان نفيه
اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعني انه لا حصول منافي التضاد للكم دلالة له
على انتفاء التضاد اي على ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا في عدم شرط التضاد للكم لا دلالة له على ذلك واما بيان
حصول منافي التضاد فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض للبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان
للجسم وعروض الشيء للشيء مناف للتضاد بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول التقوم
بين الامرين مناف للتضاد بينهما واما بيان عدم شرط التضاد فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في
الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا
ويمتنع ان يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلا
وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط
السطح ولا يكون بين النوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضنا
متباعدين يوجد عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا كل من المقدارين هكذا ذكروا واقول
لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا مقوما له على ما سبق ولان التضاد يجب ان يتوارد
على موضوع واحد ايضا قد سبق ان الاعداد انما تتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلاله
بعروض بعض انواع الكم المتصل للبعض انما يدل على انتفاء التضاد بين العوارض والمعروضات ولا يدل على انتفاء
التضاد بين الخطين وبين السطحين وبين الجسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم مندرج تحته
انواع لا يعرض بعضها للبعض وايضا قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي
وللخط السطح يرد عليه مثل ما يرد على الاستدلال بالعروض وهو انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح و
بين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا الجسمان

التعليميات المتفاوتات في الصغر والكبر والمراد ان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين وايضا يريد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط الى يعرض الخط للجسم بلا توسط سطح بينها كالمحور للكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا ويوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما اى النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اى الضعف يعنى ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزئته بالايام والساعات وغيرهما ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اى الخط والسطح والجسم التعليمي قد تكون تعليمية وذلك بان يؤخذ كل منها لا بشرط شىء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات الى شىء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا التخن اعنى مقدارا ممتدا في الجهات الثلث من غير ان نلتفت الى شىء من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيله الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهى الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد الموهوم المتخيل كالابعاد الخارجية يجب تناهيها فيجب تناهى ما حل فيها بل نقول الادلة المذكورة في تناهى الابعاد جارية في الامتداد الشخصى المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذى لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصى غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلى فالممتنع هو المتخيل لا المتعقل كذا قيل واقول فيه نظر لان مساواة الصور لذى الصورة في المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجرام العظيمة كالجبل والسموات وح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الحالة في القوة متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك اى من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعنى الرياضية تبحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعنى الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم وبرياضة النفوس وانسها عن الغلط فانها علوم متسقة منتظمة قلما يحصل الغلط فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اى هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يؤخذ لا بشرط شىء على ما عرفت يمكن ان يؤخذ بشرط لا شىء ايضا بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يؤخذا لا بشرط شىء ولا يمكن ان يؤخذا بشرط لا شىء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتى الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقى بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد العرضى والعمقى قيل لا يمكن ان يتخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتداد ما وان كان قليلا جدا في الطول

بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد
في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد في العرض بل في العمق ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا
جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح اذ لا يمكن ان يتخيل البعد في جهتي الطول والعرض مجردا عن
الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا
جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها
بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول وفيه نظر لانا
قد اثبتنا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح
وعوارضه وهذا القائل ايضا مصرح بذلك وتختلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو يعطي عرضيته
التبدل مع بقاء الحقيقة وامتناع التناهي الى برهان وبقاء الكرة الحقيقية والانتقال الى العرض والنقض
بعد عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام لبيان ذلك دليلا
عاما للجميع اولا ودلايل خاصة كل واحد منها يختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية
قد تختلف عما يقال في جواب ما هو وعند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد
فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو عند
السؤال عنها واعترض عليه بان هذا ليس بتام حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكره في تقريرها ان هذه الامور مما تخلف
معنى الجوهرية عنه فيجوز ان يكون من قبيل الخواص التي لا يقع عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم
التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المتشخصة بعينها فان الشمعة المتشخصة
بعينها يتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها امتداد مخصوص ممتد في الجهات الثلث
على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا
كعبت كان لها امتداد على غير ذلك النسق واذا طولت يتفاوت مقدارها بحسب ان يطول بل مع ان الشمعة
المتشخصة باقية بعينها في هذه الحالات كلها اما لو طرء عليها انفصال فلذلك المتبدل ليس متعلقا قطعا لا
متعلقا بظواهر الشمعة كالشكل بل باعماقها جميعا وليس جوهرا والا لكان جزء منها ويتبدل تشخصها
بتبدله لان انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فثبت وجوده و
عرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة والحلا [?] تبدل فيها اصلا بل تتوارد عليه
سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا
فاذا التبدل ليس مقتصرا على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلثة اعني الطول والعرض
والعمق مختلف في تلك الصور زيادة ونقصانا او يختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي اقول يمكن ان يناقش
بان الجسم التعليمي انما يكون تعينه بتعين مساحته والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا يختلف لكن السند
اذا تشبث بالتخلخل والتكاثف لا يتجه هذه المناقشة مجال واعترض ايضا بان مرجع هذا الجزء الذي لا يتجزى
فان من قال به وتركب الجسم منها يقول ليس هنالك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وثباتا وعرضا

فيه نظر

وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما متناولا للسطح والخط ايضا بان يقال
مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط
الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلاثين والجسم الطبيعي باق
بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي
والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا
جسما غير متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي
اولى بان لا يكون مقوما له لان ما ثبت للشيء بسبب امر خارج عنه لا يكون مقوما له لا يقال ثبوت الشيء و
تحققه انما هو بعلته وعلة الجزء قد تكون خارجة عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته
في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج
لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه
واما اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان الا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة
مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال التناهي لا يكون
من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا لامر موجود واما الدليل
الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بلا خط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما
له بل يكون عرضا فانما به اعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم الذي لم يوجد فيه ولا بد ان يدل على انه ليس مقوما
للجسم الذي وجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها اعراض للجسم التعليمي الذي هو عرض
فهي بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم من استحالة الجزء
وما هو في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدار
لها والمقدار مفتقر في تقومه الى المقدر والمفتقر في تقومه الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد
متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط
عرضا فلا يلزم كونه عرضا [illegible] قوله يعطي عرضيته اشارة الى الدليل العام وقوله والتبدل
الى قوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر
مرتب فان التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت
الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد وليست الاطراف
اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف
للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا فاختار المص انها ليست اعداما لكنها متصفة بالاعدام مع
نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الموجود بالعدم اما انها ليست اعداما
فلوجوه منها ان الاطراف ينتهي بها ما له الاطراف عن الجسم والسطح وضع فما به ينتهي الجسم عن الاطراف
يكون ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون

[illegible marginal glosses]

اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار اليها تبعا لمحالها كالاشارة الى هذا
العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احد جهاته
فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء يمتد في جهتين هو السطح وفي احد جهتيه فقط يوجد هناك شيء يمتد في جهة واحدة
وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة
ومنها ان الجسمين اللذين لا مفصل في شيء منهما اعني يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا [illegible]
طولا وعرضا فما يلاقي به كل واحد منهما الاخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي المعدومين بل هو امر
منقسم في الطول والعرض وهو ذو العمق والا يلزم اما تداخل الجسمين واما كون التلاقي ببعض ما فرض
انهما تلاقيا عليه وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها
متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده
ولانها امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست
بموجودة بان الاطراف نهايات والنهاية عدم وبان السطحين اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخ
اما ان يكون احدهما ملاقيا للاخر بالاسر فح يلزم التداخل او لا بالاسر فح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا
الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عرضا على تقدير
الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيتا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام واجيب عن الاول
بان الاطراف ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين
من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم
والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من
جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر
بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع
في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل
انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل والجنس معروض والتناهي
وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل
والمنفصل فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته الكم وانما ذكره هيهنا ولم يذكره عند
ذكر خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انها انما تعرض للكم المتصل بسببه وهما اعتباريان لا
يوصف بهما الامور التي لا تحقق لها في الاعيان الثاني من الاعراض التسعة الكيف ويرسم بقيود عدمية
تخصه جملتها بالاجتماع لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة لانه لا يتصور لها جنس
وهو ظ ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفروا للكيف بخاصة شاملة سوى
المركب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه
في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض

النسبية

[illegible]

النسبة الى كونها متمة النسبة التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم
والأعراض النسبية ومن جملتها النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف وزاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة لاخراجهما
عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط
حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه فهذا
رسم للكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به واقسامه اربعة اي قسمة
الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والتعويل في الحصر
على الاستقراء ومنهم من زاد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكروا وجوها منها ان الكيف اما ان
يختص بالكم اولا والاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة او لا
والاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية
النفسانية فيقال لم قلتم ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات
الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقته استعدادا
جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لم نجده فالمآل هو الاستقراء
فليعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس وللاجسام من حيث
انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية
او لا والاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول هو الكيفية الاستعدادية
والثاني هو الكيفية المحسوسة فيقال لم قلتم ان الاجزاء على الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون
كيفية هويتها الفعل كما لا استعداد ولا تكون محسوسة فالمحسوسات بل الكيفيات المحسوسة لانها انتهت
الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب
وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج
الحاصل من انفعال العناصر فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة
النار فان النار البسيطة لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي
نوعها تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم بشخصها او نوعها والا فالحرارة ليست نوعا للحرارة الى
وغيرها الا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات
لسرعة زوالها شبيهة بالشيء بان سيفعل فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على ذلك المشابهة
وقد يقال هذا القسم يشارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن حاولوا التفرقة بين القسمين
فنقص من الاسم شيء واطلق الباقي عليه تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال زعم من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء
صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء مختلفة الاشكال فالاجزاء
الاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات تكون محددة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فيحس منها بالحرارة

والاجزاء

[Margin:] الفقه من بغير العبارة اثبات الواسطة في الثبوت فلا يغني قوله لذاته ادخال هذا العلم لان اى صدق [illegible] في العروض ولا يخرج الكم من التعريف عند معنى الانفعال في الاصل امر سيال يحدد ويغير فيعتد به جعل اسما للكيفية المحسوسة التي تتغير سريعا لا على جهة المناسبة [illegible] المناسبة الاولى بالانفعاليات بوجهين الاول ان حدوثها تبع الانفعال الموجب الشخص كالصفرة التي تتبع المزاج الحار المستحكم في الكبد وكحلاوة العسل فان كلا منهما تابعة للمزاج الذي لا يتحقق الا عند انفعال المواد ولا يجب النوع كحرارة النار فان حصولها في النار ذاتي لم يكن بعد الانفعال الذي [illegible] نوع الحرارة ان يحدث ايضا بالانفعال الذي هو المزاج شرح [illegible]

[Margin:] ٢ والكيفيات الاستعدادية

[Margin:] [illegible]



لعمومها اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان
الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون
اعم من المزاج فيكون مغايرا له [illegible] ولما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة ولانه
لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد التي تستحر بالقياس الى البرودة وتستبرد
بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فتكون كيفية ملموسة فمنها اوائل الملموسات
الملموسات انما اوائل المحسوسات بوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان
عن هذه القوة وقد يخلو عن هذه الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد
الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال المزاج فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات
المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا
يخلو حيوان عن هذه القوة واما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها الثاني ان الاجسام
العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة
في ذلك ان الابصار انما يتوقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة
والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على
تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم واختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة
فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل
يحس بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرائحة ويختلط باجزائه فلا بد له
من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرناه وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت
اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما
اللمس فلا حاجة به الى توسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة كما ان الملموسات اوائل المحسوسات فهذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات
لانها مدركة اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف
والخفة والثقل تدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتسبة اليها وما قيل من ان الخشونة
والملاسة ملموسات بلا توسط فقد يجاب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشا
كلات ومفرقة للمختلفات اعلم ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتا عن التعريف فما ذكر
من خواصهما لم يقصد بها تعريفهما بل قصد بها بيان احكامهما قالوا من شان الحرارة افادة الميل المصعد
وبواسطته التفريق ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكل ما كان
الطف كان اقبل للكيفية الحاصلة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع
فيه من الارض فاذا عملت الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف
فانه لا ينفعل الا بطيئا وربما لم تقدر الحرارة خفيفة تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجزاء

المختلفة

المختلفة الطبايع التي منها تركب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع
المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة
الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة
فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتئام فنسب الاجتماع اليها
كما ينسب الافعال الى معداتها فلهذا السبب قيل ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي لا يكون بسايطه شديدة الالتحام اما الذي يكون
التحامها شديدا فلا يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال او لا وعلى الاول
اذا قوي عمل الحرارة فيه حدث حركة دورية كما في الذهب لان النار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسايطه شديد
جدا فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان
كان الغالب هو اللطيف صعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف
فان لم يكن غالبا جدا احدث تسييلا كما في الرصاص او تليينا كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق
والنورة حدث مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال يعرفها اصحاب الاكسير من الاستعانة
بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق وعند حصول التصعيد
وتفريقها المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا يستلزم في كون هذه الافعال خاصيتها لان هذه
انما تكون عند تحقق الشرايط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف
القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في البسيط
فهل يحصل منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه
وانما تقيده الحرارة من الخفة الى فوق ويختلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية صغار فيصعد معه ويكون
مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي
جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركبات المختلفة الاجزاء وجب تكاثفها والتصاق بعضها ببعض
ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة
توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادان اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل
الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك
بل التقابل بينهما تقابل التضاد وتطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة
تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة
الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس للراس وقرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها
الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك
ولذلك ينسب اليها كخدائية البدن وافلاطون يسميها النار الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية
وقد اختلف فيها الاراء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك

لان

[illegible]

قال الشيخ
في رسالة الحدود الحرارة
كيفية فعلية محركة لما تكون فيه
الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات
وتفرق المختلفات فالخاصية الاولية للحرارة هي
احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك
بحسب اختلاف القوام آثار مختلفة من
الجمع والتفريق والتبخير الى
غير ذلك
قال السيد
الشريف
قدس سره
في حاشيته وقد
ينعكس الامر اذا
اثرت في الجسم
البسيط كالماء فانه
ينفصل عنه اجزاء تتحد
بالتبخير ويتصاعد الى
مكان الهواء ويختلط به فقد
فرقت المتشاكلات وجمعت
المختلفات انتهى ما افاده
[illegible]
الى الاقتصار على تفريق المتشاكلات
قوله ولا شيء من العدم كذلك اعلم ان
القدماء من انكر وجود البرودة وجعلها
عدما للحرارة ورد بان الجمود والتكثيف
كالسيلان والترقيق فعلان وجوديان
متقابلان لهما فلا يمكن اسناد الفعل الوجودي
الى العدمي ولا الى الجهة المشتركة فلا بد من
وجود كيفيتين وجوديتين ليكونا مصدرين
لهذه الافعال الاربعة المتقابلة اسفار

لان الجزء الناري اذا خالط سائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب وكان ذلك الجزء الناري يفيد ذلك
المركب نضجا واعتدالا او قواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث
يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه فجا فحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب
الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما بذلك المركب الجزء الناري الذي شأنه ونعنيه ما ذكرناه هو الحرارة
الغريزية وانها كما تدفع البارد الوارد على المركب بالمضادة كذلك تدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب
لاجل ان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما يفيد المركب من الا[illegible]
الحاصل بالطبخ ولنضع فعل هذا التفاوت بين الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس بالماهية
بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزء من المركب وكون الغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة
الغريزية صارت خارجة من المركب والحرارة الغريبة خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل
الغريزية تفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة تغايرها بالنوع والحقيقة لباقي اقسام
الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوى على ما
الشيخ عنه في حيوان الشفاء من انه قال الحرارة التي بها ينفعل البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار
الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل
توسط ما يناسب جوهر السماء الا انه ينبعث عنه بعيدا [illegible] اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل
للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية فيفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة
غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي فان الحرارة
تتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية واستدل ارسطو بان اثار الحرارة النارية مباينة بالذات لاثار
الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض الثياب وحرارة النار [illegible]
كذلك الثاني ان حرارة النار عندما تقع على الفواكه تحرقها او ما مثلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها
ولذلك صارت تسرع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء
النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة
السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت
وهنت او هنت القوى وافسدت افعال البدن واما تلك فهي اذا اشتدت كما في الشبان ازدادت الافعال الطبيعية جودة
وايضا الغريزية تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان
بدن الميت يعمل كما كانت تلمس تدلك من الحرارة في بشرته ويتعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط
الجمد والثلج لئلا يتوهم ان الحرارة التي عفنته ونفخته استفادها من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة للحرارة
النارية التي تستحكم امتزاجها بما امتزجت به من الامزجة الرطبة الى الانفصال فيخيل ما يلقاها من الهوائية بحركتها
الى الطبيعة النارية فيزيد بذلك تستولي فتنتحن بها الرطوبة وتعلق عليها لما تتصل بها لطيفها عن كثيفها فتحلل
الممتزج اما الى البسائط الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا يستولي عليها العفونة لما انفصل [illegible] الرطوبة

اوجودة الامتزاج فلا يتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة
الغريزية التي كانت تمنعها افسدا لحيوة عن ان يستولي على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة
موجودة في الحيوان فقط بل موجودة في النبات ايضا لان بها يتعفن العنب في شجرتها كما اذا تعفن وقطعت منها
بل الطبخ في النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا تظهر في ملمس ظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ
الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليست بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية
الملموسة المخصوصة والظاهر انها جنس تحتها انواع اربعة والمفهوم من عبارة المص ان لفظ الحرارة يطلق
على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها فان قيل ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة
وعلى الحرارة الغريزية التي لا تدرك باللمس وعلى الحار الغريزي ايضا وهما ليسا من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر
والاول ليس مما يدرك بحس اللمس وهذا يقال من ان معنى ان الحرارة تطلق على معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة
من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة من الكواكب الحادثة من الحركة
فهي غاية التمحل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل
لا سيلان الماء رطب وله وصفان احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الاتصال والانفصال فبعضهم عرفوا
الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل لشكل الحاوي الغريب واورد عليه بانه
يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل في النار التي
تلينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة تطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام
الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التأثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع ثم لكنه
لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماويات شفافة وليست قابلة للتشكل واورد ايضا انه يقتضي ان يكون
الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه بط للاتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده استمساكا عن التشتت
والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو
من الغول لكن بقي ان كون الهواء ارطب من الماء واقول يمكن الجواب عنه بانه ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة مفسرة
بالسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد مما في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها
وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء ثم فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة
المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد مما في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد مما في
الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا ومحل الهواء لكونه ارق قواما من محل الماء
اقبل للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني وقالوا كيفية تقتضي سهولة الاتصال الجسم
بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب
من الماء وهو بط قطعا واجيب بان العسل ذو التصاق واشد من الماء لانه اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة
بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يلزم ان يكون
الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا

[illegible] والملتصق [illegible] الرطوبة [illegible] للتشكل [illegible] الجسم [illegible] الرطوبة [illegible] الكيفية التي بها يكون الجسم قابلا لسهولة التشكل فلا يستبعد ان يكون الهواء رطبا وان كان لا يلتصق [illegible] المتاخرين من الرطوبة
قد يفسر بسهولة الالتصاق والانفصال ماخوذ من ههنا
منه [illegible]

اذا قلنا الرطوبة [illegible] لا يلزم [illegible] القبول الاشكال فهو كلام مجازي فان السهولة [illegible] من باب المضاف [illegible] التحقيق فيه ان الرطب هو الذي لا مانع [illegible] عن قبول الاشكال
فلم يكن الرطوبة [illegible] وجودية ولا ايضا محسوسة بالذات بل [illegible] الاحساس
بها عبارة عن عدم [illegible]
[illegible]

من الماء بل الأمر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال ولعل العسل اسهل انفصالا من الماء

قال الامام الرطوبة بذلك المعنى ان سلم انها وجودية فلا اشتباه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب بذلك

المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة وكان الهواء دائما محسوسا وكان يجب

ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية

المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في

فصل الاسطقسات من الشفاء الا انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الا انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى

سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني تغاير البلة فانها

الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء ولا توجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب

باليابس يفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم

وبالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم اخر ويسمى هذا الجسم الاخر مبتلا فان نفذ في اعماقه وافاده لينا يسمى

مبتلا بل منتقعا واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي الغريب وهما

مغايران اللين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال

فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة

والصلابة ما يقابله فتكونان من الكيفيات الاستعدادية قال الامام تكلف في اثبات انهما من الكيفيات الملموسة

وليستا كالاولين الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا

وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع الثاني اللين والصلابة وليستا من الملموسات

لان اللين هو الذي يغمز وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني الشكل التقعيري لها

بسبب تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول تينك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللمس

ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلابة ايضا فيها امور اربعة الاول عدم الانغماز وهو عدم التحني

الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي

في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال

وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان بطبعه

والخفة بالعكس ويقال الان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات المسماة الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي

والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل

نقطة تتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق

سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها

الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثال الماء

فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء الثاني كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كان

الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر

المسافة

[illegible marginal notes]

المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا نسب الى النار كانت النار صاعدة الى المحيط قيل ما ذكر في الثقل الاضافي باعتبار الاول يقتضي ان يكون ثخن مكاني النار والهواء اعظم من ثخن مكاني الماء والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية باعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون ثخن مكاني الماء والارض اعظم من ثخن مكاني النار والهواء وانه تناقض وبين ذلك بانه ان فرض جزء من الماء مماسا لفلك القمر ثم لو خلى وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع ثخن مكاني النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة ان كانت تلك المسافة اكثر من ثخن مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم ثم خلى وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع ثخن مكاني الارض والماء وان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء والارض ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من ثخن مكاني النار والهواء صح ما من ان الخفيف المضاف يتحرك ايضا في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في ثخن امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في ثخن مكاني الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية فاذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما يتشاركان في ان كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحال في الهواء على عكس ذلك فاعتبرنا احدهما بالقياس الى الآخر ثقيلا والآخر بالقياس الى الاول خفيفا اقول ان هذا الجواب على ان ثخن ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء مشترك بين طرفي النسبة في النسبة الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد سبق الى الوهم ان ثخان العناصر الاربعة متساوية واعني بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في المجوف وما بين المحيط والمركز في المصمت ولو سلمنا ذلك منه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفي ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك بقدر ثخن النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرضها

يعني مكاني النار والهواء اقول بل مكان الماء ايضا وهذا المجموع اكثر من مكاني الماء والارض جم يعني مسافة مكاني الماء والارض اقول بل مكان الهواء ايضا وهذا المجموع اكثر من مكاني النار فقط جم قال صاحب الشوارق لا نسلم لزوم كون ثخني النار والهواء اعظم من ثخني الماء والارض معا بل من ثخن الارض فقط والمراد بالثخن مقدار ما بين المحدب والمقعر في الكرة المجوفة وما بين المحيط والمركز في الكرة المصمتة كما في الارض بيان ذلك ان كرة الماء اذا فرضت في مكان كرة النار فالمكان الاصلي للماء لم يبق خاليا لامتناع الخلاء بل يشغله كرة الهواء ويشغل مكان الهواء كرة النار فاذا تحركت كرة الماء بطبعها من حيز النار الى ان يصل الى سطح الارض فقد قطعت مسافة ثخني النار والهواء الواقعين في غير حيزيهما بالضرورة الى وهذه المسافة اكثر من مسافة ثخن الارض [illegible] يفهم ان تسعة عشر هذا الكلام تتمة للجواب يعني لا يحتاج في الجواب الى تلك المقدمة بل على الجواب ما ذكر ولا يخفى بطلانه اذ تلك المقدمة اوردت لوجه التسمية وبيان ان ثقل الماء لم اعتبر بالقياس الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط [illegible]

هذ

قد مثلث في طبعها فانها تتحرك الى ان تماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء
ونصف قطر الارض يبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فهذه حركة في اكثر
المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل واحد من عنصري الماء والهواء مع بساطتهما
حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان يقتضي امرين متنافيين
وكذا الى ما ارتكبه من حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط
الى المركز مع انه ظ فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك بالطبع والا لزم ان يكون المط با
لطبع مهروبا عنه بالطبع وانه مح غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادمه يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم
حركة الثقيل المضاف من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه
بالطبع والا لزم المحذور بل يمكن فيه ما مر ايضا الخفيف المطلق فاذا صادمه اخرجه عن مكانه والحاصل
ان الثقيل مط يطلب المركز والخفيف مط يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل
مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف ويأخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب عما
اورد على ما ذكر في الثقيل الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضناهما عند محدب النار وخليناهما
وطبعهما تحركتا نحو المركز فكانت الارض سابقة مط فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا اورد
على ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان النار والماء اذا فرضناهما عند المركز وتحركا بالطبع
نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرتم لا
يصح في تعريف الثقيل الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تفسير الخفة الاضافية قولهم
لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز
والمحيط على ما ذكرتم مكاناهما الطبيعي ومقصداهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف
المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضنا مشغولين بالثقيل والخفيف
المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل
المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وزايله غاية الخروج وكمال المزايلة انما يتصور بقطعه ثخن ثلثة
عناصر اعني النار والهواء والماء وذلك بان يفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك
فاذا فرض بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن يقطع اكثر
المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرضنا انه قد خرج من مكانه
الطبيعي غاية الخروج وبعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان نفرض مركزه مركز العالم فاذا خلي
وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ المحيط ولكن
يقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل الطبيعي ويسمى [illegible]
لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مط وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية
بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وغيره لانه ان كان حقيقيا بما وصفت فهو ذاتي وان لم

مسالة المذكورة وهذا القدر يبلغ الناقص ويظهر [illegible]

قطعه

[illegible]

يقوم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى الطبيعي
وقسري ونفساني لانه ان حدث في محله الحقيقي ان كان من تأثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو
قسري كما في السهم المرمي وان كان حدوثه فيه من تأثيرها لا باستخدامها فان كان مع قصد وشعور فنفساني
والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتيرة مختلفة
كميل النبات الى النمو والتزايد والمراد بالطبيعة هيهنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات
من دون شعور وارادة والمراد بالنفساني هيهنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم منه واحد قسمي الطبيعي
اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما تختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا
الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ويخص الطبيعة بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد من دون شعور وارادة
وهو العلة القريبة للحركة اي هو سبب مقتض للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع
وباعتباره يصدر عن الثابت متغير يريد ان يبين ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة
لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية
فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف
ليتعين بكل واحد من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك
بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المرتبة على اعتقاد
ملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة
ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على السوية ولا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بلا
واسطة امر اخر متوسط بينهما فان قيل هو فان يستند الى اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند
اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرقة المعاوق
المخروق وغلظه اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور
المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل لعل المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في
لمدخلية في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس مدافعته ويعلم منه بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل انما
منه بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام فانه لا يصلح لذلك والله اعلم ان وجود الميل
في الحركة الاينية ظ وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة
السكون لا ينافي كونه آلة مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة
ومختلفه متضادة يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين
المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا
فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كما في ساكن السفينة يتحرك الى جهة حركة
السفينة او الى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي
الى الجهة السفلى اما اذا كان الى جهتين متضادتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة

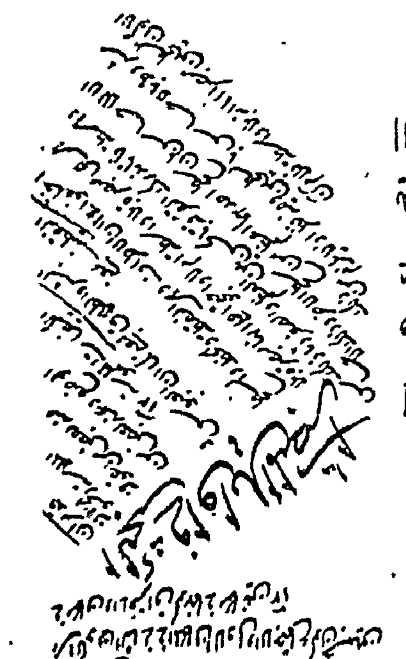
فلو

[illegible]

فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم لو خلى
في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل اقول فيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف
عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان متخالفان يمنع كل منهما الاخر عن التاثير
فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين وقيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون
لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وان يطلب
لكونه متحركا اليهما معا اقول هذا المبدأ الذاتي يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه
انفا فلا يلزم اقتضاء الجسم الواحد بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي
بين المعنى المذكور هيهنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين
ظ في الحركة الاينية والوضعية نحو الحركة الكمية وان اراد بالتضاد التضاد المشهور وان كان الى جهتين
متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما
الميل الهابط وهو الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات
القسرية والارادية هذا اقول والحق ان الامتداد في الطبيعيات اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور
اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي
الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظ وميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطء
الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه
متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها بالفرض ولا باعتبار معاوق داخلي اذا المفروض انه لا
ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان
طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ واستدل ايضا
وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما
فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الاخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة
في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عائقا
الاخر فانه قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الفعل الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي
عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء
يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك امثل الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذب
ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولو لا ثبوته لتساوى ذو العائق وعادمه يريد ان يبين ان
الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقريره
انه لو لا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوى حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم لعدم
العائق والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي نفرض
انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما اخر فيه ميل معاوق

[illegible]

[illegible] لتساوي ذي العائق [illegible] الحركة القسرية [illegible] الحركة الطبيعية والقسرية على تقدير [illegible]



٢٦٧

فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من سهى فزعم ان المعقول
من المبصر اولا وبالذات هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء
لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اى لكل
من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف
الاقوى وللاول حقيقة اى للون حقيقة تنبيه على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشئ من الالوان اصلا
والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضئ للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما
مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس بينهما تفاعل يؤدى الى المزاج يترتب عليه لون بل تداخل تلك
الاجزاء هواء واشعة فايضة من الاجرام العلوية وينعكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض ويتراكم
الاشعة بعضها على بعض فالشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس
شعاعها الى الجدار بحيث غير مستتر يحكى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا راى الحس الشعاع المتراكم على
تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشئ وشبهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه
ليس بياضا فيكون البياض فيهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هذا اولى
من الثلج وزبد الماء اذ تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية في الثلج وزبد الماء تفاعل
ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها
ببعض فلا يجرى بينهما فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع
ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من مظنة المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء كما تصور فيهما
والمزاج لا يمكن حصوله فيهما والسواد يتخيل بضد ذلك اعنى بسبب عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم وبالجملة
الالوان يتخيل بحسب اختلاف التشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اى
يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعنى ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه
كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء في السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا الثياب
اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد
تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل جملة الالوان كلها بخلاف السواد والقابل
للشئ يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة تنافى المقبول والقابل واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب فربما
يجوز ان يكون الحقيقى منه قالوا لا يتخيل الا لزوال سبب الاول ولو سلم فربما انما يقبل ما يقبل البياض
ما سوى البياض الذى فيه فلا يلزم عراؤه عنه وان اريد بالقبول الامكان المجامع للفعل فالكبرى ممنوعة
والمحققون على انهما كيفيتان متحققتان وقد تكون متخيلة ايضا وكونهما متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب
المذكورة لا ينافى تحققهما باسباب اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض
ولكنا ندعى ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم تحدث
فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون

[Margin, left:] قال رطوبته [illegible] اليبوسة تحت السكون [illegible] البصر انما يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك [illegible] ان السوفسطائية يقولون لا حقيقة للاشياء انما هى اوهام وخيالات لعدم حقائق الاشياء [illegible] قال المصنف الالوان حقيقة متحققة في نفس الامر [illegible] من الاسباب ثم

[Margin:] والهوائية

[Margin:] عمق

[Margin, lower left:] الالوان اصلها السواد والبياض عند بعض [illegible] المعتزلة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وعند بعض جميع الالوان اصول [illegible]

[Margin, top right:] [illegible]

منغ

من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم تطبخ المرداسنج في ماء طبخ
القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن
الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانشفاف يفرق فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه يجف
الا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة
الهواء المضيء بالسحق اكثر احدهما اختلاف طرق الانتقال من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة
الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل
على اختلاف ما تركبت عنه الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الضوء للاجزاء
الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف
وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف اختلاط
الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء
الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض ولا يخفى ان هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون
هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان السبب للبياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء
الشفافة مع انه في الاول منع ان نظر الجواز ان يقع تركب السواد والبياض متحيلا كان او متحققا على انحاء
وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان
يعني ان طرفي اللون السواد والبياض وهما متضادان اذ التضاد حقيقيا لانهما متواردان على موضوع واحد
مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل
من اجتماعهما الغبرة فباطل لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما
او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على
صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون له ما عند الحس
في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي
على صرافته هو البياض وفي غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما
لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه يلزم ح ان لا يكون شيء منهما موجودا
البتة بل الموجود لون اخر هو متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت
ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويتركب منهما لون اخر متوسط
بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على
الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم
وغيره من الحكماء قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط
وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل الشيخ
بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة لانه لا عائق هنا سواها

واعلم

[illegible marginal notes]

والثالث باطل لان الظلمة غير مانعة عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا وقفوا
نارا ولا دليل على الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا
بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياضا ضعيفا ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياضا
شديدا واذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياضا اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متخالفة
بالماهية يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غير
من تلك المراتب فيتحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا انتفى مراتب
الضوء بأسرها فقدت الالوان كلها وانما قلنا يتحدس من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يقال ان انتفاء
اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر اخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون
للون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا
ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس لاجزاء اللون الواحد بالشخص
عند الحس بحسب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان
الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل
الانكشافات تبدل المنكشفات وايضا ان الواصل الى الحس شيء تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك
اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع
الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تامل في ذلك تاملا شافيا
تميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس
شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء
لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية التوقف منعنا وان اراد المعية او الاعم فهو غير محال على
انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا
اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد
الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما ظاهر بنفسه للحس والاخر ظاهر له بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء
ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عبارة عن ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا الوان بياض
او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل
ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد
بعدها ما هو اكثر ظهورا توهم ان هنا بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي
ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه
في السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا
ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور
ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف

البصر

قوله بل جاز ان يكون الخ كثير قد فرز ان نفرق [illegible]
نقد قلنا ان [illegible]
وكذا جمع البصر للسواد [illegible]
بل جاز ان يكون موجودا [illegible]
ان يبقى الفصل حقيقة بل يكون [illegible]
الاجتماع [illegible]
وذلك لان الظلمة امر عدمي [illegible]
العقوبة [illegible]
استدلال [illegible]
ان يكون [illegible]
هو الظلمة [illegible]
[illegible]
ان عدم رؤية اللون لعدمه
بل لانتفاء شرطها كما ذكره
قوله وايضا ان الواصل [illegible]
عدم التمييز بين الانكشاف والمنكشف
فيتوهم من تبدل الاول تبدل الثاني
[illegible]
فيتوهم من مقارنة اللون بضوء [illegible]
[illegible]
ان الهواء مع عدم تلونه قابل للضوء ولا يمكن
المناقشة في شيء منها
اي نعلم بالبديهة ان [illegible] السواد
مع قطع النظر عن الامور [illegible]
[illegible]
[illegible]
امر اخر [illegible]
اي فان [illegible]
في [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فيظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس
كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنه فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام
لا يبعد ان يكون لما ذكره تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية
زائدة لان البياض والسواد متى تشاركا في الضوء وتخالفا في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف
واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفي الماهية في ظهورهما عند الحس بمعنى انما شهادة الحس واما ان
البلور والماء اذا كان في ظل يقع عليه ضوء ما ضوئه وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون
قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل
للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون
تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا
على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون
الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السوادية بل في امر خارج
عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض
عليه بان السوادية خارجة عن مهيتهما لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما
يقع عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة المهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء
فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق المهية وذاتياتها
ويرتفع بارتفاع المهية وذاتياتها وان المهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون المهية وذاتيا
تها بالنسبة الى شيء منها اقدم واولى واشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه
عليه بالمهية فان نسبة المهية الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون المهية
وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل
بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور به ويرتفع
شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اولى او
اقدم او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان
المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب هيهنا الثاني ان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد
في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في المهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء
وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور
الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس المهية
فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان
الخصوصية اما داخل في مفهوم العارض ومهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان
ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في

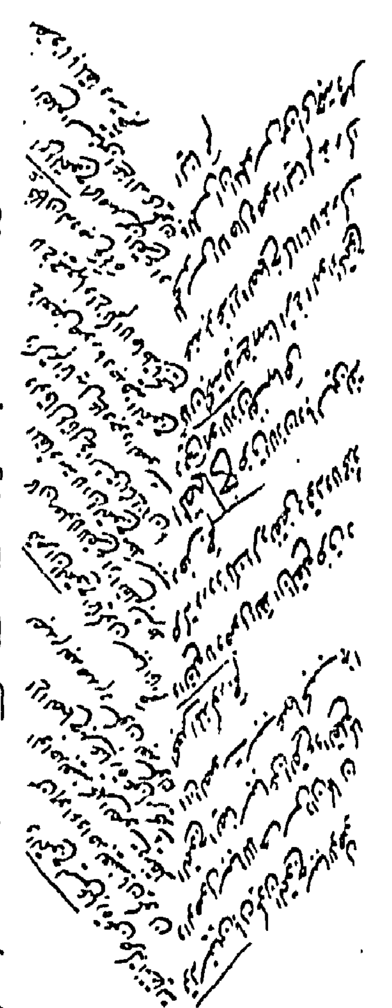
مفهوم

مفهوم البياض لم يكن ملك العاج من معروضاتنا والا لكان مفهوم اللبن ايضا منها على السواء واجيب بانه داخل
في مهية المعروض الاشد وان لم يكن داخلا في مهية العارض ولا في مهية المعروض الاضعف ولا يلزم من
عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات اقول وللقائل ان يقول يتوجه مثله على الدليل
المذكور على امتناع تفاوت المهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في
مهية بعض المعروضات فكذلك لا يجوز في المهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا
يكون النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نم ان القدر الزائد اذا كان خارجا
عن المهية كانت المهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من جنس المهية وانا نحقق
فلا عبرة بكونه داخلا في مهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت
بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة
النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة لا يمتنع مثل ذلك في المهية وذاتياتها والحاصل ان عدم
دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم
عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا
لم يتم الدليل على امتناع تفاوت المهية وذاتياتها ومن هيهنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك تمسكا
بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في المهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع
بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في المهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر
انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في مهيته وادعى التفرقة بين ما اذا كان
ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في مهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته تحكم
بين البطلان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا
عنه داخلا في مهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل على حاله من الشدة او الضعف يرى
مثله في محل اخر فيكون كل منهما كليا له افراد شخصية مخالفا للكلي الاخر وضعفه ظ لجواز ان يكون كل
منهما صنفا موافقا للاخر في المهية ولو كان الثالث اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء
ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات
جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان الضوء
ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى اخر كما يشاهد في السراج المنقول من موضع
الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء
ومقابلة الجسم الكثيف المضيء معد لحدوث الضوئية والحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء
في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي تخيل انه انحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان
منحدرا لرايناه في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني
فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى

فلا

[Marginal note:]
مثلا الذي عمر
عنه بالوجه الثاني
تحقيق الشق الاول التشكيك
المذكورين في فرد دائما صح
يعني لو عاد المجيب عن النقض وقال الفرق بين ان
يكون الزيادة التي بها التفاوت جزءا خارجا عن المعنى
المشترك داخلا في ماهية الاشد كما بيناه
في العارض وبين ان يكون داخلا
في هوية الاشد
كما جوزته
في الماهية
الذاتي فانا
ولا يوجب
التشكيك دونا
قلنا فعليك البيان
وثانيا ان الدخول
ماهية الاشد كما يقول
في الماهية النوعية للدليل
كما انه غير جار في [illegible]
العارض كذا في الذاتيات
نعم على تقدير صحة هذه التفرقة
يتم الدليل في الماهية النوعية
فقط فلا يثبت تمام الدعوى [illegible]

ويمكن ان يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل وازدياد حجم
القابل للضوء عند حصول الضوء فيه والتالي فكذا المقدم
جم





لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ان يكون الزمانى موجودا فى الآن فى الخارج متعلق
بقوله الحاصلة يعنى من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة فى خارج الصماخ يعنى ان الصوت يحصل فى
الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل فى الهواء الداخل فى الصماخ فقط على ما توهم بعضهم
من ان التموج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث فى هذا الهواء بسبب
تموجه الصوت ولا وجود له فى الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا فى
الصماخ لما ادرك عند سماعه جهة واحدة من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له فى مكان وجهة
خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار
ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج يجيء منها و
تميز القريب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا فى الجهة
او فى المسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التى على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان
السامع قد يسد اذنه اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع
القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثانى لزم ان تشتبه
القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوى والقريب الضعيف وظن فى الصوتين
المتساويين فى القرب والبعد المختلفين فى القوة والضعف انهما مختلفان فى القرب والبعد وليس
كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التميز
بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت الاصوات فى اماكنها البعيد والقريب
فى مكانه القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة شرط للاحساس على ما تقرر مستقصى
فى بحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل ولا بقرع الهواء المتموج
لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد فى زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع
للصماخ لا يحصل لنا شعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث
وروده بتتبع ما بقى منه فى الهواء الذى هو فى المسافة التى منها ورد قال والحاصل انا عند غفلتنا يرد
علينا هواء قارع فندرك الصوت الذى فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد
ذلك نتتبع بتاملنا فيتادى ادراكنا من الذى وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهة مبدا وروده
فان كان بقى منه شىء موجودا ادركناه الى حيث ينقطع ويتضح تدارك الوارد ومورده وما بقى منه
موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقى من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق فى المسافة اثر ينبهنا
على المبدا لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى ولذلك لا نفرق فى التحديد بين الرعد الواصل الينا
من اعالى الجو وبين دوى الرحى التى هى اقرب الينا ونفرق فيه بين كلام رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع
وبعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر وقد الاخر هذا منتهى ما
قيل فى هذا المقام وقد بقى فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتتبع من الذى وصل الى ما قبله فما قبله ولكن

مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن كون الصوت
حاصلا في تلك الجهة مدركا له فينبغي ان يكون مدركا الصوت الذي في الجهة لا من حيث انه في تلك
الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون [illegible]
لادراك الجهة اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة [illegible]
كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او بشم الرائحة من جسم انها فيه وان
لم يكن الجسم من المذوقات والمسموعات ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب ذلك الهيئة الصوتية
بغير ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه
بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار
الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في
الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما محالان قطعا او
ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة
دون تقاليبها الخمسة يرجح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست
اجزاء للصوت بل هي من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حرف وهناك دلائل من عدم بقاء اجزاء الصوت
و[illegible] العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت
بناء على ان من كان قريبا من الصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يتجاوزه الى من كان بعيدا
عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء
من تلك الاهوية يتادى بتموج اخر وصوت مثل الاول ويحصل منه اخر وهو الصدى قالوا الهواء المتموج
الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار بحيث ينصرف هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة
التموج الاول حدث من ذلك صوت هو الصدى ويعرض له كيفية مميزة تسمى باعتبارها حرفا فانه يعرض للصوت
كيفية بها يتميز عن صوت اخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة
عند الشيخ او ذلك الصوت المعروض عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند اخرين وعبارة المتن يحتملها
وقيد المماثلة بالحدة والثقل الى الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت اخر
تميزا في المسموع لكن الصوتان يكونان مختلفين بالحدة والثقل زيرية وبمية ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون
ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف
بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس لا ان في التفرقة بين
الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة بحث يعني الاولان تميزا في المسموع دون الاخيرين نظرا واصلا
اما مصوتة وصامتة الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت
ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء
واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها

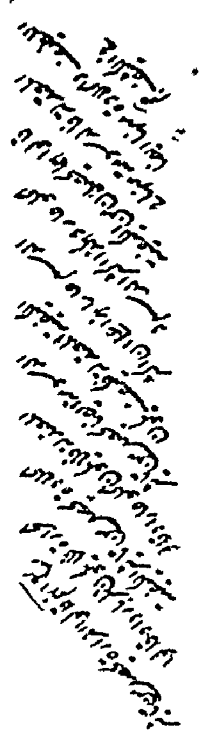
لا تكون

اي المتكلم
سماع كل كلمة مع
جميع الهيئات الممكنة طولا
كما في ان يسمع كلمة زيد مثلا مع
ستة هيئات [illegible]
[illegible]
قال صدر المحققين في شرح الهداية [illegible]
تميزا في المسموع للاحتراز عن [illegible]
تحصل بها التميز [illegible]
تميزا لا في
المسموع
كالطيب
ملائمة الطبع
وغيرهما من الامور
التي تحصل بها
التميز بين الاصوات
لا باعتبار [illegible]
[illegible]
[illegible]
الغنة [illegible]
ترقيق الهواء [illegible]
الالف [illegible]
[illegible]
مخارج [illegible]
الحروف عدم بقاءه

٢٧٨

لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه
متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما
الواو والياء فكل واحدة منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا
ليس حركة ما قبله من جنسه متماثل ومتخالف بالذات او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف
بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالبائين الساكنين او المتحركين بنوع واحد
من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا سا
كنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالبائين اذا كان احدهما ساكنا
والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والاخر بحركة غيرها فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان
بحسب العارض وينتظم منها الكلام باقسامه فان الحروف اذا تألفت تألفا مخصوصا يسمى المتألف كلاما
وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف تام خبر او انشاء باقسامه وغير تام تقييدي وغيره فجميع
اقسام الكلام مؤلف من هذه الامور ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف
من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان
الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة
والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المصنف وقالوا اذا صدر من المتكلم
خبر فهنا ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين
طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا
فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهنا شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او
كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا
اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي تسميه
الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما تسميته كلاما
فاما لاعتقاده ثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمير
وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره تنبيها على انه الذي يتوصل بها اليه
فكانه هو المستحق لاسم تلك الالة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر قائمة بنفس
المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي
هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب
عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه
بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل
ذلك يمكن ان يقال في النهي استدلالا او اعتراضا فيقال المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه
قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي

[illegible] التميز بالمسموع [illegible]
والقصر والطيب وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست مسموعة [illegible]
[illegible] ان يكون ما به التميز مسموعا [illegible]
[illegible] التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع [illegible]
[illegible] التعريف [illegible] للمحسوسات [illegible]
اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامور الخارجية او للصور الذهنية فالكلام النفسي
اذا كان مدلولا للكلام اللفظي ولا يكون امرا خارجيا
لم يكن الا الصورة العلمية والحق انها هي الصورة العلمية
للنسبة الخارجية من حيث يفاد بالكلام [illegible]
[illegible] الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة تعتبر
[illegible] علما ومن حيث يفاد بالكلام اللفظي كلام
نفسي فتغايرها للعلم بالاعتبار لا بالذات [illegible]
في حاشية المختصر



من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون
الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة ويفعل الحار في القابل المعتدل
الملوحة وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من
اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا محالة يكون الكيفية الحادثة في المعتدل
اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي الحرافة
والمرارة تميل المكثف الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم
انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انا اذا اخذنا رمادا مرا وخلطناه بالماء
وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او
عديمة باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة بالاعتدال فان الاجزاء الارضية اذا
كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة
وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه
والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شأنها التكثيف الذي لا يلائم الاحساس ايضا لكن
عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد
في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على
حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يعني الكثيف
اعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه تأثيرا عظيما
ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة ويفعل البارد في
القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فتنفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل مما في
القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان
الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة برودته وتكاثفه كلما ازداد نضجا
ولطافته واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج ازداد حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا
وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في
الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض
وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن
اللسان وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة
عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا
شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث فيه طعم ملائم وهو في القابل الكثيف
يحدث الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل
ويؤثر تأثيرا تاما ملائما جدا وهو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة
اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوة الذائقة وفي

اشارة
الى قولهم ان الحرارة
ان فعلت في الكثيف حدثت
المرارة ليس مستقيم لان الحرارة بانضمامها
الى قولهم ان فعلت في الافيون فينبغي ان يكون
حارا مع المرارة والحال انه بارد وكذا قولهم الكيفية
المتوسطة ان فعلت في الكثيف حدثت
الحلاوة لو كان مستقيما
فينبغي ان يكون
العسل باردا
مع حلاوته
والحال انه حار
وكذا قولهم الكيفية
المتوسطة ان
فعلت في اللطيف
حدثت الدسومة لو
كان مستقيما فينبغي ان
يكون الزيت باردا مع
دسومته والحال انه حار
١٢

الدسومة

وفي اللطيف الدسومة لعله المشار منه بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل
فعلا ضعيفا ملائما فيحس منه بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة
ذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من
تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان
هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة
والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تاثير الفاعل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته
فلا يحصل بذلك الطعم حسا بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها اللطيف ينفذ
في المذاق مؤثرا فيه بمادته وان لم تؤثر فيه بكيفيته فيحس الدسومة في التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم
الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لما
عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل على تاخر الملوحة عن المرارة في التسخين ان البورق والملح المر اسخن
من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو تكون اولا عفصة
شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة
والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر بردا منه لشدة نفوذه بسبب لطافته ومن هنا
يعلم ان يكون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة
نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها
وذلك اما بحسب التركيب بان يجتمع طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها
اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما بسبب تركب الاسباب المقتضية
للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد مرة واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط
حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة غير منحصرة فتتعدد
الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة
من مرارة وقبض كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة عن ملوحة ومرارة كما في السبخة ومن الطعوم
المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة كما في العسل المطبوخ وكالمركب
من المرارة والحرافة والقبض كما في الباذنجان ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة
الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم
لشخص قد يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه من طعم كما يقال رائحة حلوة
او رائحة حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رائحة الورد والتفاح
والاستعداد ذات المتوسط بين طرفي النقيض النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية
اي التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر ما
بسهولة او سرعة وهو وهن طبيعي كالمراضية واللين ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال

اي

ويمكن ان يقال لا منافاة فيه اذ يجوز ان يكون الحرارة في الحريف اقوى لكنه اثره [illegible] في المر اشد لاجل المادة تامل ق

اي لا نهاية لها بحسب الحصر والعدد لانها مرتبة تركب الانواع فغير منحصر [illegible]

البورق بفتح الباء الذي [illegible]

الحضض [illegible]

السبخة [illegible]

البحث في الكيفيات الاستعدادية

اى التهيؤ للمقاومة وبطؤ الانفعال كالمصاحية والصلابة والمشهور ان لها نوعا ثالثا وهو
الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة تتعلق بامور ثلثة الاول العلم
بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال فهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون
الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها فهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو الانفعال فلم يثبت قسم
ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد من استعدادي القابل للانفعال واللاانفعال شدة خرج عنها
اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا للآخر انه بحيث
يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الآخر وهذا امر عقلي اتصف ذلك الشيء به ثم انه قد يوجد فيه امور متفاوتة
بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل
القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة
المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وهما نقيضان
متباعدان في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا القرب بعضها من احدهما
وبعضها من الآخر مبطل لما توهم من ان التوسط ههنا ليس حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقه خطأ من حيث
اللغة والنفسانية حال وملكة النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات
الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض
المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت
حالا والتمايز بينهما قد لا يكون الا بعارض بان يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص
من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اى من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور
واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصور الحاصلة في الذهن وهي ان كان
اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه يسمى ظنا
والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان
ثابتا اى يمتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان قيل لما فسر الثبات بامتناع الزوال
وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيشك
فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه
قد يكون عسير الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك
فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا تيقن بها
عن مباديها التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة
ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا هو المراد ههنا
وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيض ذلك التمييز
فقولهم صفة وهي ما هو كالجنس يتناول العلم وغيره وقولهم توجب لمحلها تمييزا اى يوجب لمحلها

الرواج الموافقة للمزاج يسمى طيبة والرواج التي [illegible] للمزاج يسمى [illegible]

الممراضية كيفية تقتضي سهولة قبول المرض و المصاحية تقتضي عسر قبول المرض م ن

المصارعة والصراع بالكسر كشتى گرفتن مصادر

لما فرغ من مباحث النوع الاول من الكيفيات شرع في مباحث النوع الثاني منها وهي الكيفية الاستعدادية ومن الاستعدادات المتوسط بين طرفي النقيض اي الانفعال واللاانفعال على تقدير استعداد شديد للانفعال والاول يسمى اللاقوة كالممراضية واللين والثاني يسمى القوة كالمصاحية والصلابة شرح تذكرة

البحث في الكيفيات النفسانية

لما فرغ من البحث عن الكيفيات المحسوسة شرع في القسم الثاني من الاقسام الكيفية الاربعة وهي الكيفيات الاستعدادية وهي ما يرجح به القابل في احد جانبي النقيض فقوله وهي متوسطة بين طرفي النقيض اعني الوجود والعدم وذلك لان الرجحان لا يزال يتزايد في احد طرفي الوجود والعدم الى ان ينتهي اليها وذلك الرجحان القابل للشدة والضعف المتوسط بين طرفي الوجود والعدم هو الكيفية الاستعدادية وطرفا الوجود والعدم وهذا الرجحان ان كان نحو الانفعال فهو القوة وان كان نحو اللاانفعال فهو اللاقوة

قوله والتمايز بينهما قد لا يكون الا بعارض والاختلاف بينهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان الكيفية الواحدة بالشخص قد تكون حالا فاذا استحكمت صارت ملكة والامور المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها الى بعض

قوله ثم يصير بعينها ملكة بعد ما كانت حالا كما ان الشخص بعينه يصير شيخا بعد ما كان صبيا [illegible] يعني اذا صار الصبي شيخا يصير صفاته التي كانت حالا ملكة له والاول اظهر العبارة

لم يقل كان الشك والوهم لانهما من قبيل التصور فيكون داخلا [illegible] وترك [illegible] لما ذكر في شرح المواقف حيث خرجها عن التعريف م ن

يسمى حضوريا وهو حصول نفس الاشياء بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها
اذ ليس ثمة ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم
الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على آخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور
مثاله عنده فقوله لا بد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم
لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما ادّعى قائم البرهان عن القول بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى
حكم بعضهم بان علمه تعالى بالاشياء انما هو بحضورها انفسها عنده تعالى لكن في العلم بالمعدومات واحوالها
خصوصا الممتنعات القول بحضورها انفسها مشكل اذ لا حقائق لها ثابتة حتى يتصور حضورها وقال
بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها في مجرد آخر وقوله وحلول المثال مغاير لحلول
مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله المثال في النفس لزم ان يكون النفس
لزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة لحصول
للنفس عند تعقلها لها واللازم باطل فقط وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم وحلوله
في النفس والمثال مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات انما يلزم ان
لو كانت تلك الصفات انفسها حالة فيها لا اشباحها وامثالها ولتمام هذا البحث مستقصى في صدر
الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس
الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين
المذهبين اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف المعلوم
اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل
لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى
من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منا بعلم واحد عالما بمعلومات لا تتناهى وانه محال وورد عليه منع
عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما في حقه تعالى
وان لم يمكن وقوعه في حقنا واختاره المصنف بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم
في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث
يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالآخر والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم
بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما
معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان وح لا انفكاك
فان قيل الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلنا عند تعلق العلم الواحد بهما
علمنا وذهب ابو الحسين الباهلي الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة
اذ لا مانع هيهنا بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين ضرورة ان النظر المؤدي الى

واختار القاضي ابو بكر وامام الحرمين ان كل معلومين يمكن ان يعلم احدهما مع عدم العلم بالآخر كالسواد و البياض مثلا لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد حادث والا لجاز انفكاك الشيء عن نفسه [illegible] ح ان كل معلومين لا يجوز انفكاك العلم باحدهما عن [illegible]

جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما

وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته انه تع بالضرورة الوجدانية واجيب بمنع اللزوم لجواز ان
يكون المراد بالعلم الواحد الحاصل من نظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة
كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف
في تفسير العلم بانه اضافة فيكون التعلق ههنا غير التعلق هناك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون
للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق المتعدد على التفصيل ومن
انه كثيرا ما لا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل اذ ربما لا يلاحظ الاجزاء على التفصيل
فاندفع ما ذكره المصنف في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم بالتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم
كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه ورد بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تردد
الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فهو ممنوع ثم اذ يجوز ان يستلزم
الاول ولا نعلمه كالحال والاستقبال اشارة الى ابطال مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان
العلم بالاستقبال علم بالحال عند حصول الاستقبال فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد
وكانهم ذهبوا الى ذلك تهافتا عن لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه تع في الازل بوجود الاشياء
فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تع صفة واحدة
يتعدد تعلقها بتعدد المعلومات وتتغير بتغيرها فلا تغير في صفته وهو باطل لان المعلوم بهما مختلف
اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يعقل الا مضافا يعني تحقق
العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال
في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب اخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة
فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط ومن قال منهم انه صورة
الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع الصورتين المتماثلتين وتايد بذلك
الاشكال الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله فيقوى الاشكال باجتماع الصورتين
المتماثلتين مع الاتحاد يعني في علم الشيء بنفسه يتحد العالم والمعلوم ويتوجه عليه الاشكال
باجتماع صورتين متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا
يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه
علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احد الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي
وبذلك يمتازان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة
ولا شك ان يكون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما يغاير كونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر
كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمة له وهو عرض
لو توجه فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا
في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا

لا يخفى
ان اختيار شق
الثاني ودعوى البداهة
قائم على تقدير ان يراد التعلق بالمجموع
من حيث هو مجموع كما هو الظاهر من عبارته
من تعيين ح ما ذكره الشارح من الدفع والظاهر ان المراد
كلام الامام حيث قال فيجوز ان يكون للواحد
تعلقات بامور متعددة قرن

منشأ القديم بغيرها
لعلمه تعالى بذاته
فانه عين
ذاته وبالموجودات فانه
عبارة عن
ذواتها العينية
الصادرة عنه و
انت خبير بان علمه
تعالى بذاته وكذا علمه
بالموجودات على ما ذكره
علم حضوري والمبحوث
عنه ههنا هو العلم الصوري
الحصولي وفي حواشي شريفية
ان المثال الظاهري ليس فعليا
ولا انفعاليا هو علم واجبنا
بالامور المستقبلة التي ليست فعليا
له وانت خبير بان العلم بالامور
المستقبلة انما يمكن ان يحصل من العلم
بالاسباب لتوابعها واخذ من العلم
الانفعالي قال المصنف في شرح رسالة
العلم اما العلم الفعلي فلعلم الاول بما عدا
ذاته وسائر العلل بمعلولاتها واما الانفعالي
فلعلم ما عدا الاول بما ليس معلولا له ثم قال
حصر الا بانفعال العالم واما الذي يفعل ولا
انفعالي فلعلم الذوات العاقلة بانفسها وغيرها
فان هذا الاخير ليس من افراد المبحوث عنه ههنا
فينبغي ح ان يجعل المقسم هذه الاقسام اعم من
الحصولي والحضوري شوارق
وتماماه ان الناس اولى لوثوقه واحتسبوه حق
وتعاطى فلان من كذا اذا تعاطاه دائرة عنه حق
فتضعيف الاشكال الحضوري اجابة بذا الاشكال
العام كي نقيضه فوق الكلام
قرن

٢ الاضافة فلا يتحقق

او عرضًا لو ما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو الذهن
لكن ذلك هو الذهن انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا
في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم با
لمعلوم فان المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا
لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر وحد العرض انما يصدق على العلم به فليست موجودة
في الذهن بل في الخارج وفي وجوده الخارجي موجود في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما
يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن فتكون اذا من الكيفيات النفسانية وقد مر ما بين
الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فليرجع اليه وهو فعلي
وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته ويسمى
فعليا او يكون مسببا عن وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او لا يكون لا
هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقلة التي ليست افعالا لك وضروري اما ستة ومكتسب
يعني ان العلم ينقسم الى ما يحتاج حصوله الى نظر وفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو
الضروري واما ستة بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات واقول وجه
الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الالات كافيا
في حكم العقل اولا فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس اولا الثاني المشاهدات
والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة بحيث لا يغرب عن العقل عند تصور الاطراف فهي الفطريات وان كانت
غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس اولا فالاول الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها من شان ان يحصل
بالاخبار فهي المتواترات والا فهي المجربات اما البديهيات ويسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد
تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين وقد يتوقف فيه
لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر ولنقصان الغريزة كما في البله والصبيان والتدنس
الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال اولان الله تعالى لا يخلفه على ما هو مذهب الاشاعرة واما
المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة او الباطنة ويسمى حسيات كالحكم بان الشمس
نيرة والنار حارة او الباطنة ويسمى وجدانيات ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالالات البدنية كشعورنا
بذواتنا واحوالنا واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا يغرب عنه عند تصور الطرفين وهذه
يسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا
يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر
على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم تعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان
السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل

بالحدس

الاولى ان يقع ان الماهية
الحاصلة باعتبار الوجود الخارجي
هي الصورة الجوهرية [illegible] ٢٨٤
الخارجي باعتبار [illegible] تعريف الجوهر [illegible]
باعتبار وجوده [illegible] في الموضوع [illegible]
[illegible] تعريف العرض في المشهور [illegible]
قوله فيصدق عليه حد الجوهر [illegible]
يصح مع القول [illegible]
دون القول
مجهول
الاشتباه
النفسانية
مذهب التحقيق
فان كان المعلوم
من ظاهر كلام [illegible]
هو الاول [illegible]
قوله قيام [illegible] الكيفيات
[illegible] الكيفيات
النفسانية بالذهن [illegible]
[illegible]
وكذا ذلك [illegible]
قوله وقد يتوقف في العقل
ينبغي ان يتصور الممكن [illegible]
الوجود والعدم بالنسبة اليه
متساويان وان يتصور [illegible]
[illegible]
متساويان [illegible]
الممكن محتاج الى المؤثر [illegible]
[illegible]
[illegible]
قوله كالحكم بان الاربعة زوج [illegible]
[illegible]
[illegible]
ولا يخفى ان المشاهدات بالمعنى [illegible]
من التقسيم لا يشعر [illegible] فقوله هذا
ان السقمونيا من حيث [illegible]
واحد يكون مسهلا للصفراء بسبب
بسبب خفي [illegible]
من سبب
فالسقمونيا مسبب بسبب [illegible]

فنقول
في المثال المذكور
لمحدسيات بكذا النور القمر
٢٨٥ حيث اختلاف يعلم انه من السبب المعلوم
الذي هو نور الشمس وكون سببا له من حيث
نور القمر بسبب السبب المذكور
كما في قولنا نور القمر مستفاد من الشمس
من اختلاف تشكلاته وكما في قولنا لو
لم يكن صانع العالم عالما
لما كان
افعاله محكمة
متقنة
متسقة
يمكن ان يقال العلم
قد يكون ممكنا كعلوم
الممكنات وقد يكون
واجبا بذاته كعلم الواجب
تعالى على مذهب الفلاسفة
والمعتزلة القائلين بكونه
عينه تعالى ناشئ واجب في
نفسه هذا هو المطلوب
قال الاصفهاني الواجب
والممكن على الواجب الوجود
علمه وعلى الواجب بعلم الله تعالى
لانه نفس ذاته
موتاة برابري كردن
تضيق موافق كردن

بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا تكرر كانت من جملة قضايا قياساتها
معها قلنا بل حصل بنوع آخر غير تلك الوجوه وهو انه لما تكرر المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر ولا
حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها لحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين
كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه
دائما جانبه الذي يلي الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا يحكم
بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب واعتبر
في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وعقلا لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عنه وقد يعتبر
كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع
من واحد اذا انضم اليه قرائن افادت اليقين او قام دليل على صدق قائله داخل في المتواتر على ما ذكر من
وجه الحصر وليس متواترا بلا اشتباه قلنا الخبر الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم
بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او بالحدس من القرائن
وعلى الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واقول واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة
ومقارنة القياس الخفي كما في التجربيات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب
في التجربيات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة
لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها
اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى
يحصل المط بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله او اعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال
او عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة نظرا الى ما يكون الواسطة فيها هو
الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات وان كان حسا آخر فهي المشاهدات والا انحصر
في قسمين البديهيات والمشاهدات واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات يشمل الفطريات
نظرا الى الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما وان الحسيات تشمل
التجربيات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما
ان كون التجربيات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال
الكل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون التجربيات
والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية وجعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات
وواجب وممكن اي العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته والى ما يقابله كسائر العلوم وهو
تابع بمعنى ان اصالتها موازنة في التطابق فيه اشارة الى مبحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة
لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكها
عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا تكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم

فلا

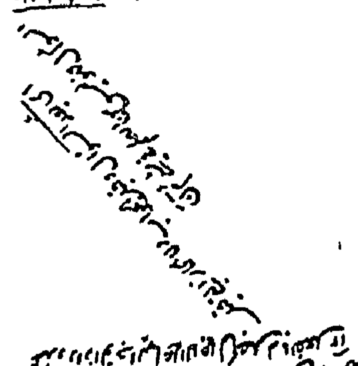
فلا يكون علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز ان لا يكون علمه الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم
فاجابوا عنه بان لا نعني بالتابعية هيهنا التأخر حتى يلزم ما ذكر بل نعني انهما متوازنان في التطابق بان
ذلك بان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما موازن بالآخر
فموازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثاله
ونسبته اليه كنسبة صور الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة
هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كان ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان
يقال انما علمت شيئا شريرا الا انه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا الا ان علمته
شريرا فالله سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الا
شاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له فحينئذ يلزم ان لا يكون علمه فعليا ام
اقول التابعية بالمعنى الذي ذكره انما يجري في العلوم التصديقية التي لا بد لها من واقع يطابقه فان المطابقة
والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما يكون
تصورا ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول يريد ان علوم الانسان كلها
يفيض عليه من المبدأ الفياض فهو قابل لها لا فاعل الا ان فيضانها عليه يتوقف على استعداد له مخصوص
اما الضروريات فاستعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت
في نفسه صورها المشتملة على المهية النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى المقايسة بعضها
الى البعض استعد لان يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك المهية النوعية مجردة عن المشخصات واذا احس
بجزئيات انواع متعددة وقاس بينها استعد لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل هذه
التصورات الكلية ولاحظ النسبة بينها وحكم بها بلا فكرة فقد حصل له التصديقات والتصورات الضرورية
واما النظريات فاستعداداتها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون الاكتساب استعد
لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان
كسبيات اخر وهكذا وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس وباصطلاح آخر مفارقة النوع
الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك من ان يكون
مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهرا او عرضا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا
المعنى اقسام اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفة بهيئات
مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئة ولكن في حالة غيبته
بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها
سواء كان كليا او جزئيا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك
بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس للنوع الثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم
مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك

في غاية

في عبارة المتن فاعل المفارق والتقدير يفارقه الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما بمهيتها من حيث هي لا باعتبار اخر وهو لا يستلزم تعلق العلم بالمع اصلا اللهم الا ان يكون المع لازما بينا لمهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور مهية العلة تصور مهية المع وذكر في الملخص انه متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن مهية موجبة لمهية المع ومتى كان كذلك كان العلم بالمع حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول مهية مساوية للمعقول في العاقل اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المع اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المع في الذهن وح يكون المع لازما بينا للعلة وقد استثنيناه قوله متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن مهية موجبة لمهية المع قلنا قد حصل في الذهن مهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج فمعنى كون مهية العلة موجبة لمهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المع في الخارج لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المع في الذهن وهذا هو المط واما بمهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مط بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها ض ان الملزومية واللازمية والعلية والمعلولية من المتضايفات التي لا يتصور ولا يصدق ثبوتها الا معا وهو علم ناقص بالمع واما بمهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمع كذلك اي على الوجه التام ولا عكس اعني ان العلم التام بالمع لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المش وقد يقال ان العلم بالمع من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزوماتها المع فان قيل معروضات العلة ليست ملزومات للمع قلنا كذلك عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمع قلنا كذلك عوارض المع ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمع مستعملة عندهم في موارد متعددة كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات لكونه عالما بذاته واثبات علمه من الجزئيات بمعلوليها كما لا يخفى فذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدأ الاول تعالى عالما بذاته التامة من جميع الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما والسبب في ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمع الخاص يستدعي لامكانه علة ما فان العلية مستندة الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوص ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة قيل فالعلم بالعلة يستلزم العلم بمهية المع وانيته والعلم بالمع يستلزم العلم بانية العلة دون مهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمع يوجب علما ناقصا اقول وفيه النظر المذكور انفا فان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمع انما المفيد لذلك

هو

[illegible marginal glosses]



المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لأن حاصله راجع إلى أن
المعلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس إلى المعلوم
فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم
لا باعتبار اختلافها مقيسة إلى المعلومات وأما ما قالوه من أنه عقيب لسؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا
لترتبه على التقرير فمردود بأن لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو أنه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال
والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل وأما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة
ونظير ذلك أنا إذا عرفنا النفس من حيث إنها شيء محرك للبدن فان لازمها أعني كونها محركة معلوم تفصيلا
وحقيقتها مجهولة إلى أن يعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر أيضا أن العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة والجواب أنه إذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك
الأجزاء والعقل متوجه قصدا إلى ذلك المركب دون أجزائه فإنها مع حصول صورها في العقل كالحروف [illegible]
عنه الذي لا يلتفت إليه فإذا توجه العقل إليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة
بعضها من بعض انكشافا تاما ولم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الأولى مع حصول صور الأجزاء في
الحالتين معا فظهر أنه قد يتفاوت حال العلم بالقياس إلى المعلوم وأنه إذا كان المركب معلوما بحقيقته
قصدا كانت أجزاؤه معلومة بلا قصد ولا اخطار وإذا فصلت الأجزاء كان العلم بها على وجه أقوى وأكمل
من الوجه الأول فللعلم بالقياس إلى معلوم مرتبتان أحدهما إجمالي والأخرى تفصيلي كما ذكروا وقوله المعلوم
عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما إذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته
لا باعتبار عارض من عوارضه فإن ذلك ليس علما بأجزائه لا تفصيلا ولا إجمالا وأما قوله العلم الواحد
لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه أنا إذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالإمكان العام فلا شك أنا حكمنا
على جميع أفراد الشيء فلا بد أن تكون معلومة لنا ولا علم لنا بها في هذه الحالة إلا باعتبار مفهوم الشيء الشامل
لها بأسرها فإن العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الأفراد حتى أمكنه الحكم عليها وتلخيصه أن المفهوم
الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على أفراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة
أفراده فيصح حينئذ أن يحكم على تلك الأفراد وذو السبب إنما يعلم به كليا إشارة إلى مقدمتين مشهورتين
فيما بينهم الأولى أن العلم بذي السبب لا يحصل إلا من العلم بسببه الثانية أن ما يعلم بسببه يعلم كليا وا
استدلوا على الأولى بأن ذا السبب ممكن وكل ممكن إذا نظر إليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه منع الجزم
برجحان أحد طرفيه على الآخر وإذا نظر إلى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بأنه
لم لا يجوز أن يعلم وجوده بإحساس أو إلهام أو كشف أو حدس أو إخبار ممن علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب
فإن العلم بوجوده غايته أنه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه أيضا وأيد ذلك بأن المحسوس مجزوم بوجوده
مع الجهل بسببه وإذا جاز ذلك فيه فلم لا يجوز في المعلوم أيضا البرهان الإني استدلال بالمعلول لا بالعلة
وأجيب بأن المراد أن ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته المخصوصة المعينة إلا بالسبب وحاصله أن

الممكن

قال
صاحب [illegible]
[illegible]

معقولية [illegible]
فعلم أن العلم
النفسي بأشياء ذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهة
[illegible]
وصف معلوليته ونقص إمكانه علة كلية [illegible]
فيكون البرهان الإني [illegible] مفيد لليقين [illegible]
إيجاب وجود علة ما على الإطلاق لهذا
المعلول وكونه دليلا مفيدا لليقين
[illegible]
علامات العلة
[illegible]
٢. مجرد إمكانه لا يقتضي عدم العلم

الممكن ان المركب الحكم بالخلط فيه ضرورة بالايعلم بخصوص الامر الاستدلال بالسبب فخرج بالقيد
الاول ما علم بقي الضرورة المحسوس وما علم بالالهام او الكشف وخرج بالقيد الثاني اعني بعينه البرهان الاني
فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفت وعلى الثانية ما بان من علم ان الالف مثلا موجب للبناء
واستدل بالالف على البناء فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالبناء وهو كلي لان نفس
تصور معناه لا يمنع من الشركة والعلم الحاصل عن الالف وهو ايضا كلي لان حصول شيء عن شيء لا يمنع
نفس تصوره عن وقوع الشركة والكلي المقيد بالكلي كلي ايضا واعترض عليه بان هذا انما اذا اصح
اذا استدل بالالف على البناء اما اذا استدل بهذا الالف على هذا البناء كان المستنبط معلوما جزئيا
حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة
لاشخاص اخر والعلم بالعلة توجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من
انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك علم ان اصحاب الشرائع
والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان
والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل
بالملكة وهو قريب بما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات
والقائلون بان المحسن والمقبح ذاتيان للعقل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات
وقال جماعة واختاره المصنف العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والغريزة
هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد
سلامة الالات لان العلم لا يلزم العقل الا عند سلامتها الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له
لتعطل حسه وقد يطلق العقل على غيرها اي غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه يطلق
على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا
ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب يتضح بيان ذلك ان للنفس باعتبار ما يرد
عليها فوقها من المبادي لاستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا له
مراتب وباعتبار تاثيرها في البدن لتكميل النفس من جهة ان البدن آلتها في تحصيل العلم
والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا له ايضا مراتب اربع اما مراتب النظري فهي اما كمال واما
استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد وهو محض قابلية النفس للادراكات
يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة
لقبولها ويسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب
فانه تطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها
وانما قيد الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسائط وكالعنصر للمركبات
ليست خالية عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها

[illegible marginal notes]

خالية

خالية عنها اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها وان لم يجز انفكاكها عن الصور كلها او المتوسط
وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد
بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل
العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا
بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا او القريب وهو الاقتدار على استحضار
النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات
بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب له ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما
الكامل وهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اى من خارج هو العقل الفعال الذي
يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعداد
لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد الاسترجاع واسترداده فهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد
لان المدرك ما لم يشاهد مرارا كثيرة لا تصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة ويبقى
الاستحضار مستمرا ثم يتوصل بها الى المشاهدة فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم
من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وايضا العقل المستفاد يتصور بالقياس الى الكل مدة ويعبر
بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب شيء منها اصلا وهو بهذا
المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا لنفوس قوية لا يشغلها شأن عن شأن فكانهم هم
في جلابيب من ابدانهم قد نفضوها وانخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما واما
مراتب العمل فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب
الباطن من الملكات الرديئة ونفض آثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب
وهو تحلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه
بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته
الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه والاعتقاد يقع لاحد معنييه
فيتعاكسان في العموم والخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا
او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا معناه المشهور ويطلق على احد قسمي العلم اعني اليقين الذي يبتني
ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان
الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظاهر وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل
المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام نظر لان المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب
الاصطلاحين الى العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم
من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد ما هو منقسم الى التصور
واليقين اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه ويقع فيه التعاكس ايضا بخلاف العلم اى الاعتقاد بالمعنى الاول

[illegible]
جمع ناموس يطلق على جبرئيل [illegible]
والمراد بها [illegible]
الناموس راز دار وخانه صياد والنواميس جمع
الناموس الاكبر لقب جبرئيل
مهذب
الناموس سنة والطريق والعرب ايضا تسمي [illegible]
النازل بالوحي والناموس [illegible]
الناموس [illegible]
[illegible]

الاول يقع فيما التضاد يعني قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة
ويتعلق الاخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما
في محل واحد هو المعتقد وان جاز توارد هما عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني
فان الادراكات المتعلقة بالسلب والايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى
الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان تعلق احدهما بايجاب نسبة والاخر بسلب
تلك النسبة والاعتقادان كذلك بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم و
فرق بينه وبين النسيان للقوة الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول
الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث تتمكن من ملاحظتها من غير
تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا تتمكن من
ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو هو الحالة المتوسطة بين الادراك و
النسيان ففيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه وان قيل النسيان قد يكون في المعقولات ولا يتصور زوالها
عن خزانتها اعني الجوهر المجرد واجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها تتمكن النفس
من الاتصال بذلك المجرد وح لا يبقى المجرد خزانة المعقولات النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال
الخزانة من حيث انها خزانة وقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد
الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر وقد يصح تعلق
كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالاخر فيتغاير الاعتبار لا التصور الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما
بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر فح لا يكون بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار
اذ لا حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس بذاتها وبصفاتها
القائمة بذاتها اقول ذلك ظاهر في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا وتصديقا وكذا في تعلقه
بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور او التصديق يكفي لنا في ذلك
حصول هذا التصور او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منهما كما في
علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك يسمى علما حضوريا واما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي
بالعلم او الاعتقاد كان يحكم على تصور الانسان مثلا او على التصديق بحال من احواله فهنا كذلك كان العلم با
لمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور او التصديق فهو يحتاج الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم
متحدا مع المعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار الكون في اجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم
لا يكون الا بحصول صور من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات والجهل
بمعنى يقابلهما وباخر يتم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم
العلم والاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة
العدم للملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء

كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به وبهذا هو
المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اى الظن اعتقاد احد الطرفين اى
الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا يقتضى النفس معه عن الطرف الآخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان
اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بالآخر وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين
ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض وكسبى العلم يحصل بالنظر
النظر مع سلامته عن مفسد ومع فساد احدهما فلا يحصل ضده يشير الى كيفية اكتساب النظرى من الضرورى
ولا تهمله فان كل مطلوب لا يحصل من اى مبدأ يتفق بل لا بد من مبادٍ مناسبة له والمبادى لا توصل اليه
كيفما اتفقت بل لا بد له من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب امور
معلومة حاصلة لتحصيل ما هو غير حاصل فتلك المبادى بمنزلة الجزء المادى للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء
الصورى فاذا كانتا صحيحتين يعنى على الشرائط المعتبرة فى الانتاج افادتا العلم من غير تخلف واما
اذا فسدت احديهما او كلتاهما فلا يقتضيان علما يعنى لا تستلزمان العلم بل قد يحصل بهما العلم كما اذا قيل
كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بهما ضد العلم اى الجهل كما فى كل انسان حجر
وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك اذا كان الفساد مقصورا على المادة كما فى هذين المثالين واما
اذا كانت الصورة او كلتاهما فاسدة فلا يقتضيان شيئا ام لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان
كاتب وبعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا ام لا ايجابا ولا سلبا كبعض الانسان شاعر وكبعض الانسان ليس
بشاعر وحصول العلم عن الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح له مادة وصورة يحصل بها العلم من غير
تخلف واراد ان يشير الى ما اختاره من القول فى كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة فى هذه المسئلة
ثلثة الاول مذهب الاشعرى وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو
ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشئ منها مدخل فى وجود شئ آخر الا ان الله تعالى قد
يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين فان تكرر منه ايجاده عقيبه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك
ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة والثانى مذهب
الحكماء وهو ايضا مبنى على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها
منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر حادث فيندرج فى تلك القاعدة
والثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبنى على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما مباشرة
ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا ان العلم
الحادث عقيب النظر الذى هو فعل اختيارى لنا يكون صدوره بطريق التوليد وارادوا بالفعل ههنا
الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التأثير لئلا يرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير وهو
ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد

[illegible]

٧ فعل صادر بتوسط النظر

وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا على ابطال التولد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء للاشتراك بينهما في النظرية واجاب المعتزلة عنه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر هي انه مقدور لنا اذ التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من فعله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من فعله تعالى فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف بفعل الغير فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة والا منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر الناشئ في الذهن بلا قصد منا لعبد لا يولد العلم التابع له لانه انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصد واختيار فهو تولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد النظر الذي لا يلزمه هذا المحال اقول الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد تذكره فان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به واختار المصنف ان حصول العلم عقيب النظر واجب لم يتعرض الى ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المصنف وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام على وجوبه فانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا اخذ قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجاز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري و[illegible] النظر صار بايجاد الله تعالى موجبا للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم بل النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية وغيرها وسواء كان معه معلم اولا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية يقتضي كمال عقله واستقلاله

[margin note:]

[illegible]

الملاحدة المذكورة في الكتاب هم طائفة الصباحية الملوية هم فرقة من الاسمعيلية و السبعية والباطنية يلقب لهم ايضا الجوابرية وكان مقدمهم حسن الصباح الذي خرج الى قلعة الموت الواقعة بقرب قزوين وكانوا يغتنون الناس عدوانا وظلما وقال ومن قتل بامر حسن الصباح الصاحب الاعظم نظام الملك فيما بين اصفهان وبغداد ومن جملة قتلتهم المسترشد والراشد من العباسية وكان استئصالهم واستيلائهم هلاكو خان الجنكيزي

عمرت

في مورد

حاشية
[illegible] المتعلقة بالمحسوسات [illegible]
امكانها [illegible] بامتناع وجودها في نفسها
[illegible] الامكان فلو لم يوجد واجب الوجود
[illegible] عدم المحسوسات [illegible] المقدم [illegible]
من التعلق [illegible] لاثبات الواجب [illegible]

في معرفته تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق
المعلم ولا بد منه اي علم باخباره لصدقه في اقواله لرفع الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا
العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان
علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم
واجيب بانه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها
صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق
المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية
الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدى اليه بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا يخرج
الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان يقال ذاته تعالى لكونه مجردا غائبا
من الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية مناسبة للعلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان
طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكرناه هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات
والمباينات حتى يفيض من المبدأ العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم
الفائضة لا يتعلق بما لا حظ للحواس فيه ولا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المتعلقة
بما لا حظ للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية
اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمط فطريق الرد
عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا الجواب يخرج عما قيل
من ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا
يفيد النجاة ما لم يحصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثالا لامره على ما قال النبي امرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم
ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم بان يقال ذلك المعلم هو النبي وكفى به اماما ومرشدا الى قيام
الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على
متابعته والاعتراف بامامته وهم وجهان الاول انه كثر الخلاف فيما بين العقلاء في المعرفة كثرة لا
تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون
فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار
الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة
التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني انا نرى الناس محتاجين الى المعلم في العلوم الضعيفة
التي يكتفى فيها بادنى نظر كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاج
اليه في العلوم العويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المط فيها اليقين واجيب بان الاحتياج
الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلمه

[illegible]

[illegible]

ولا

ولا يعينه دليلكم نعم لا بد من الجزء الصوري يعني لا بد ان يترتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة
ليستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافية في العلم بما
يستند اليها من المكتسبات لكان كل من علم ضروريا مخصوصا وجب ان يكون عالما بجميع النظريات
المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون معلومات
كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة مخصوصة منتجة لها
اذا رتبوها على ما ينبغي علموا نتائجها وشرطه عدم الغاية وضدها وحصولها اشترطوا للنظر صحيحا
كان او فاسدا بعد شرائط العلم من العقل والحيوة وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما
عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمطلوب فان غاية النظر لا طلب مع الحصول وقولنا ان النظر غير مشروط
بطلب مطلوب معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده ليحصل مطلوب ما غاية الامر ان المطلوب لكونه
حاصلا لا يحصل ثانيا وايضا يلزم تحصيل الحاصل واورد عليه ان من حصل العلم بمطلوب من دليل
ربما ينظر في دليل اخر على ذلك المطلوب فينتج له العلم بذلك المعلوم بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا
للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالاخر اما شخصا او صنفا واجيب
بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل ووجوه ثانية فشرط بعدم
سبق العلم بالمطلوب والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم سبق
العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المطلوب دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين
والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرفت المهية بكنهها فانه لا يتصور
هناك نظر في معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم
ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمطلوب فان الجهل المركب بالمطلوب ضد للعلم به وذلك لان الجهل المركب
بالمطلوب صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يصنع ذلك
الجاهل معتقده ويتوجه منه الى الطلب مبنيا المؤدية الى العلم به وكيف وهو جازم بكونه عالما به ويرد عليه
ان الجاهل ربما نظر في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها غافلا عن خصوص ما يؤدي
اليه فادته الى اليقين بخلاف ما اعتقد فيزول عنه جهله المركب واما فيضان المبادي مرتبة دفعة والانتقال
منها الى المطالب فذلك حدس لا نظر فزاد المصنف شرطا ثالثا وهو حصول الغاية اعني الشعور بالمطلوب
اذ لولاه يلزم طلب المجهول مطلقا اقول يرد عليه ان الغافل عن المطلوب ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده
او ملقاة اليه ورتبها فادته الى المطلوب كما ذكرنا انفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليات وانتفاء ضد
المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى بحسب
العقل ام بحسب الشرع فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المصنف الاول واحتج
عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجب عقلا وهما يتوقفان
على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق

[illegible marginal notes]

لانه يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم
المحال لثبوته يقتضي ثبوت المح لا يقتضي انتفائه بل ذاته يقتضي انتفاؤه لا يقال انه اذا اقتضى انتفائه
فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايضا يقتضي
انتفاؤه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت المح ليس
من التقادير الواقعة في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على
اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم فلا نم ان العرفان
يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطاء قائم فخوف العقاب بحاله والعناء زيادة فان قيل لا شك ان
من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل
قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك ولذا
قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء والثاني شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالعقل والنقل
اما النقل فلقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مط اي نفى التعذيب الدنيوي
والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها ويلزم التعذيب
لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب
عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو بط
لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا
الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة
الى خزائن رحمة الله تعالى ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر على مائدة سلطان يملك المشارق
والمغارب ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخائر فيتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد
ويداوم على تحريك انملته شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه
استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله تع من تلك اللقمة عند الملك وما يأتي به العبد مما
يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالقياس الى الملك ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلا نم توقفهما على المعرفة
المستفادة عن النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفهما
على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه
الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه
الصوفية ولو سلم فلا نم ان المعرفة واجبة مط فان معنى الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد
بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة
بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب وقولكم
في بيانه اذا توقف واجب مط على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا لجاز تركه وفرضنا تركه ففي زمان
تركه وعنده لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مط وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون ما

على وجوبه فيلزم إيجاب إيقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نسلم أن إيقاع
الموقوف حال عدم الموقوف عليه محال إنما المحال إيقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر لا يقال
فيه قول يمكن تتميم هذه المقدمة بأن يقال لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز الترك
لزم إمكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هف وأيضا التكليف بالمحال جائز وأجاب المعتزلة بأنا
سنتكلم على أصلنا ونثبته والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده أنه مصيب واحتمال الخطأ في نفس الأمر
لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي والمراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما
في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة لأنه تقرب إلى حضرة المنعم وتوجه
إليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا لأنه يستتبع فائدة أخرى وعدم استقلال العقل بأمر الآخرة
ثم لأن الثواب والأعواض واجبة عندنا عقلا كما سيأتي ولا يتصور ذلك إلا باستقلاله في أمر
الآخرة إجمالا والمعرفة السابقة الإجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفات الكمال
وما ذكر من الإلهام والتعليم وتصفية الباطن فيحتاج إلى النظر ليتميز به صحيحها عن فاسدها وأيضا
المراد أنه لا مقدور لنا من طرق المعرفة إلا النظر فإن التعليم والإلهام من فعل الغير فليس شيء منهما
مقدورا لنا وأما التصفية كما هو حقها فيحتاج إلى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما تفضي بها
المرام فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود
ما يتوقف عليه كوجوب الزكاة المقيد بوجود النصاب إلا ما يكون واجبا على كل تقدير وإلا لما كان
شيء من الواجبات واجبا مطلقا إذ لا يجب على تقدير الإتيان به والتكليف بالمحال قبيح عقلا واعترضوا
على الوجه الثاني أما أولا فبأنه مشترك الإلزام أي ما ذكرتم من لزوم إفحام الأنبياء مشترك بين
الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا إذ لو
وجب النظر بالعقل فبالنظر لأن وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات
مفتقرة إلى أنظار دقيقة من أن المعرفة واجبة وأنها لا تتم إلا بالنظر وأن ما لا يتم الواجب
إلا به فهو واجب فيقول المكلف لا أنظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم أنظر إذ قد يكون وجوب
النظر من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه إليها بلا تكلف
ويفيده العلم بوجوب النظر ضروريا فيحتاج إلى التنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات لأنا نقول كونه
فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الأنظار باطل قطعا وعلى تقدير
صحته بأن يكون هناك دليل آخر فللمكلف أن لا يستمع إلى النبي وكلامه الذي أراد به تنبيهه ولا إثم
بترك النظر والاستماع إذ لم يثبت بعد وجوب شيء أصلا فلا يمكن الدعوة وإثبات النبوة وهو
المراد بالإفحام وأما ثانيا فبالحل وهو أن يقال ليس للمكلف الامتناع عن النظر لما لم يعلم وجوبه له
الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الأمر سواء نظر أو لم ينظر وسواء
علم وجوبه أو لم يعلم فللنبي أن يقول ليس لك الامتناع عن النظر لأنه واجب عليك شرعا فتعين

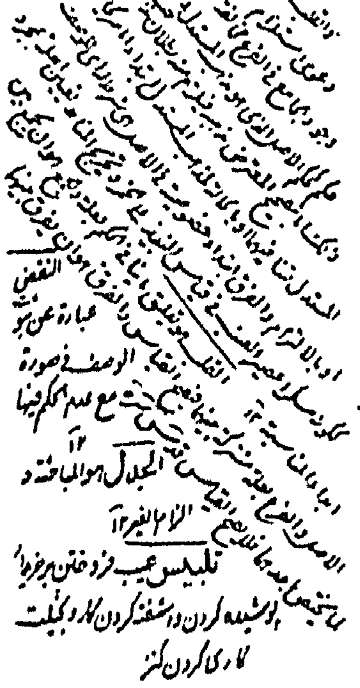
عليه

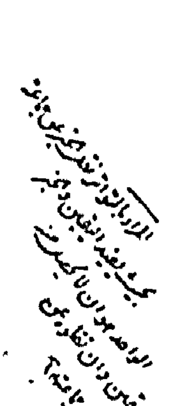
الامكان
تحقق الموقوف
بدون امكان الموقوف عليه
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الواجب المطلق ما يتوقف وجوبه
على مقدمة وجوده [illegible]
هو [illegible]
[illegible]
لجواز ان [illegible]
واجب واجبا
[illegible] القياس
الى مقدمة [illegible]
بالنسبة الى اخرى
فان الصفوة [illegible]
[illegible]
على [illegible]
[illegible] القياس [illegible]
[illegible]
[illegible]

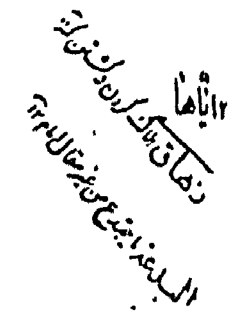
عليك الاتيان به ولا يسوغ ذلك اهماله لانه لا يبقى فح بل يلزم تكليف الغافل بعد علمه بالوجوب لانا نقول الغافل
الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا فهذا فاهم قد خوطب بالتكليف
فليس من تكليف الغافل في شيء الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا
الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة في قولهم لا يجب النظر على ما لم ينظر لان الوجوب ثابت
بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات
هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب
النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى فانظروا الى اثار رحمة
الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما
هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات
لاولي الالباب قال صلعم ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل
المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون
الخبر المنقول من قبيل الاحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من
المسلمين كافة وقد تمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة
الامر غير الواجب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر
وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه
يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك
وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره
وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف
الغافل ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من
لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب
المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون
في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها
قط اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة
لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة
تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع
اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير
والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي
لا يقتدر معها على التحرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك ونسلم
ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعينا اعم من فرض العين وفرض الكفاية

كون
النظر مامورا به
شرعا لا ينافي كونه واجبا
عقلا كيف والمعتزلة القائلون
بوجوبه عقلا لا ينكرون الاوامر الشرعية المتعلقة
بوجوبه ولا يمكن ان لا تكون هذه الادلة لاثبات كونه
شرعيا وذلك ثابت ههنا لا ينفي كونه عقليا حتى لا
يثبت بها اذ الوجوب الشرعي والعقلي
متضادان كما فهم من المتن [illegible]
لكنه الشيء الوكراء
علكه حق
الخبر الاحاد
الم يقته الى حد
التواتر سبق
قوله وبين لحييها
بين لحييه لم يتفكر
فيها اي مضغها بين
لحييه اي جانبي فمه
شرح مواقف
المراد التلفظ بها دافعة
بدون التفكر والتعقل ١٢
قوله يعلم بعضها بالمقايسة
من ان المعرفة لا تتوقف على النظر
لجواز حصولها المعرفة سابقة وعلى
تقدير اعتقاد حصولها المعرفة غير
سابقة يجوز ان يكون بالالهام وغير
ذلك مما مر انفا فتدبر
قوله واجيب بان المقدمة الظاهر
ان هذا الجواب بناء على انه اراد بالمعرفة
العلم التصديقي بقرينة لفظ العلم ولو اريد
المعرفة في الجملة فالظاهر انه يلزم تكليف الغافل
الفج الطريق الواسع بين الجبلين
يجوز ان يكون عدم الاستفسار بناء على ان الايمان
يكفي فيه الاقرار باللسان ولا حاجة فيه الى الدليل
وذلك لا ينافي كون المعرفة واجبة في نفسها فلم
يثبت ان المعرفة ليست بواجبة مطلقا بل انما يثبت
عدم دخولها في الايمان قوله
٣ فان من لم يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه
وهو ايضا باطل واجيب بان المقدمة القائلة
بان تكليف غير العارف باطل لانه تكليف
الغافل ١٢

والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم
والاخر فرض كفاية وهو حاصل للعلماء الاعصار الثالث ان الامر بما لا يتم الواجب المطلق الا
به فهو واجب شرعا لان واجب الشرعي ما امر به الله تعالى ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما
يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة
ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم لها فايجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك
كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بما يقدر الذي هو السبب
الموجب للازهاق وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من
الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه تدل على انه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا اولها
ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين
اذ لم ينقل عن النبي والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر
الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لانه قال
من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا
يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين والقران مملوء منه وهل
ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر ما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا
بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب
ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان ومشاهدة الوحي
ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يقبلهم في
بدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك وشبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم واما لم يكن
الشبهات في زمانهم كثيرة في زماننا بما حدث كل حين فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية
فاحتيج في زماننا الى التدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبهة دون زمانهم وذلك كما لم يدونوا
الفقه ولم يميزوا اقسامه بابا وابوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا
من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء كما
لم يلزم مما ذكرناه تلك في الفقه لم يلزم منه ايضا تلك في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها على
على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وسائر
العلوم الشرعية وثانيها انه نهى عن الجدال كما في مسألة القدر وروي انه خرج على اصحابه وهم يتكلمون
في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم
ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه
لا واجبا واجيب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق
الشبهات الفاسدة لترويج الاراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وارائه الباطل في صورة الحق بالتلبيس







والتدليس كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون
وقال تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه
واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمأمور به كما قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى
ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلي للملحد فهو
انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت
الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال تعالى ما اجهلك بلسان قومك ما علمت ان ما لما لا
يعقل وذكر ايضا ان شخصا قال لعلي املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال علي
املكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان
قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة
لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح
الله بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون محرضا
لا منهيا عنه وثانيها قوله عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة
لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب
الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان
منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله
من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان
سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضى وامضى والانقياد له فيما امر ونهى لا
الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر الواحد لا يعارض القواطع وما استدللنا
به من قبيل القواطع وملزوم العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر و
هو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وبسائطه
اي ما يتألف منه ملزوم العلم والظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر
واما مركبة من العقل والنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله انما الاعمال
بالنيات ولا نقلي الصرف لاستحالة الدور فان النقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول
والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من النقل [illegible] الا لم يكن نقليا صرفا بل لا بد
وان يستفاد من النقل فيلزم الدور ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة
نقلية كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وانما قيدنا المقدمات بالقريبة لان النقلي
الصرف ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد يفيد النقلي
القطع لا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادة العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على

انه

التدليس [illegible]

الحصب الحطب في [illegible]

التفويض [illegible]

التلفيق [illegible]

خصم بالكسر شديد الخصومة [illegible]

[illegible]

انه لا يفيد القطع اي اليقين لانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وبارادة المخبر لتلك المعاني لتلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى اخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى الاخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم وتسمى نسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي بل يجب ان يؤول عن معناه الى معنى اخر والى هذا اشار بقوله ويجب تاويله عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيأول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالاخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والجواب ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة يدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي يراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ المضارع والماضي والامر والنهي واسم الفاعل وغيرها فانها معلوم الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا انتفاء لاحتمال العقل فلا معارض من قبله واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر وان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا افادة

اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعند اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل
اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس و
فيما يعنى ان ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لابد
ان يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه
واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما اما صريحا كما فى الاستثنائيات
المتصلة واما غير صريح كما فى الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة
اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذى باشتمال الموصل وبالاستلزام بينهما هو القياس وعرف
بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر والذى باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء
والذى باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين على الاخر كما
يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال بحال المفهوم الناطق
الذى هو كلى على حال كل واحد من جزئياته التى هى افراد الانسان والقياس اقترانى واستثنائى لانه
القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائى كقولنا ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم يكن الشمس طالعة والا فهو اقترانى
والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة
اربعة يعنى ان القياس الاقترانى باعتبار صورته القريبة اعنى الهيئة الحاصلة للمقدمتين
بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به فى الصغرى و
محكوم عليه فى الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثانى او محكوم عليه
فيهما وهو الشكل الثالث ومحكوم به فى الكبرى ومحكوم عليه فى الصغرى وهو الشكل الرابع
وباعتبار صورته البعيدة اعنى باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل و
الاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الا
قترانى الحملى او من الحملى والشرطى او من الشرطيات الصرفة وهما الاقترانى الشرطى والقياس باعتبار
مادة القريبة خمسة اقسام لان مقدمتاه اما ان تفيد تصديقا [illegible] او غير التصديق
اعنى التخييل الجارى مجرى التصديق فالثانى الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول
الخطابة والثانى ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم
فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التى هى مادة الشعر
والمظنونات التى هى مادة الخطابة والمشبهات التى هى مادة المغالطة والمسلمات التى هى مادة البرهان
والجدل وقد يقال لما جعل المسلمات الشاملة لمادتيهما قسما واحدا منهما فليجعل فى المادة القريبة
ايضا قسما واحدا مفيدا للجزم فى النتيجة لا يقال الجزم فى النتيجة ينقسم الى اليقينى وغيره لانا نقول
كذلك الجزم فى المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس

الاقترانى

لا يخفى ان الموصل مجموع الشرطية والمقدمة الاستثنائية والاستلزام بين مقدم الشرطية و والنتيجة ولا استلزام صريحا اصلا لا الاستثنائى بنقيض التالى فان قلت مجموع الشرطية والمقدمة يستلزم المطلوب قلت لا اختصاص له بالاستثنائى بل الاقترانيات كذلك اللهم الا ان يقال المراد من الاستلزام الاستلزام فقط بقرينة المقابلة وذلك انه لما كان الاشتمال لا يظهر فى الاستثنائى اورد الاستلزام لاجله تأمل فيه ويمكن ان يقال بعد الاكثر والمراد من الصريح اعم من ان يكون صريحا حقيقة او فى حكم الصريح تأمل

فى هذا الجواب تأمل اذ الحكم فى الكبرى على افراد الناطق لما ان الحكم فى النتيجة على افراد الانسان الذين هم افراد الناطق بعينه ثم لا يخفى انه يمكن ان تدفع دائرة النقض بقولنا كل انسان ذو لسان ناطق والجواب [illegible]

والا تركب مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة
يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شيء لم يعرضه العوارض الجزئية
التي تلحقه بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك
والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصور والاعراض
اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل
لصورة المعقول فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه
لان الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام
المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة
المعقولة على ذلك التقدير تكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة وح
يلزم ان تكون الصورة المعقولة التي فرضناها انها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع
قد عرض له الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة
من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها
الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد ان تكون حاصلة بالفعل في
المركب وتركب شيء من اجزاء غير متناهية بالفعل مح والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في مبحث
تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه ان يكون بريا
عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فماهيته ان تكون معقولة لانه لا يحتاج الى عمل يعمل
بها حتى تصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقلة وكل ما يصح ان يكون معقولا
يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان يكون منفكا عن صحة
الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء
يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره
يصح ان يكون مقارنا للمعقول الاخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون
عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا
لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على
المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من
المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على شيء
متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها
والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في
الخارج مجردا قائما بذاته فيكون صحة المقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان
يحصل فيها المعقول لحصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنا

للغير

ينبغي ان
يأخذ الشق الاول
والانقسام الى اجزاء متشابهة
في الحقيقة حتى يكون هذا الشق عدم الانقسام
الى اجزاء متشابهة اصلا فيتفرع ح لزوم تركب
الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل
ثم لما كان هذا الشق مختصا بهذا المحذور
يعني ان هذا المحذور يتحقق
فيه ولا يتحقق
في الشق
الاول بعضه
عن الاول و
رتب عليه المحذور
الذي يخصه ولا
فالمحذور الاول يتحقق
هنا ايضا لا يخفى من
قوله واما ان موقوف
على حصول الاشياء
بنفسها حاصلة الاسلم
مساواتها في الانقسام و
عدمه لانه من لوازم الوجود
الوجود الخارجي وليس من لوازم
الماهية حتى يلزم من التساوي في
الماهية التساوي فيه ولو سلم فلا
ثم ان انقسام المحل يوجب انقسام
الحال فيه لجواز ان يكون الحلول بطريق
الطريان وايضا لا نم ان كل مادي منقسم
فان النقطة مادية غير منقسمة كما مر في بحث
تجرد النفس تدبر قوله اذا كان
مجردا قائما بذاته انما اعتبر في المجرد كونه موجودا
في الخارج قائما بذاته لان الصورة المجردة القائمة
بالذهن والاعراض القائمة بالاعيان يصح
لا ان يكون عاقلة لما نبهت عليه من العائد لا بد ان
يكون قائما بذاته [illegible] قوله الصغرى
فظاهرة لا يخفى ما فيه من المصادرة لان المقدمة التي ذكر
ظهور الكبرى للقياس الاول والنتيجة صغرى القياس
الثاني فان القياس من القياسات
المركبة [illegible]

للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان
منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالث وهو صحة مقارنته للمعقول مقارنة الحال
للمحل فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنها
معقول آخر مقارنة الحال لمحله ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بذاته
مقارنة الحال لمحله فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح
ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة
الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك
الغير وصحة الامكان تستلزم الامكان فيمكن تعقل انه تعقل ذلك الغير وتعقل انه تعقل ذلك
الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح
ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بحصوله لنفسه او بحصول
مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصوله لنفسه ونفسه
دائما حاصل له لا تغيب عنه اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل
فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله
المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا
آخر وباقي المقدمات محذوفة واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات
المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى ممتنع ان يكون معلوما لغيره فجاز ايضا ان
يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته وثانيها ان تفرع المقارنة المطلقة على المقارنة
الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات
المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الفرد الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة
المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة العقلية الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل
الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكرتم في امتناع توقف صحة المقارنة
المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صحة المقارنة المطلقة بالنسبة
الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان توقف
صحة مطلق المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته
فلا يتحد جهة توقف فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا
ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف
فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه
ان يعقل انه تعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها
القلة وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع اي من الكيفيات النفسا

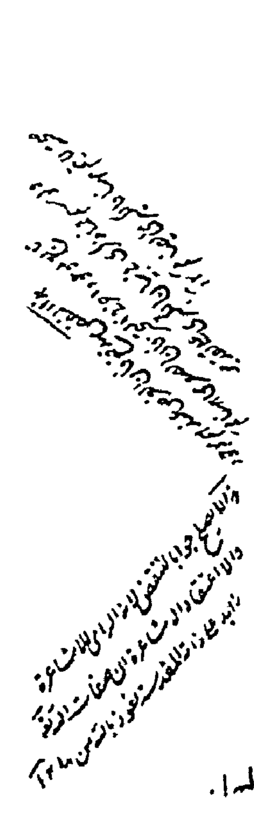
القدرة وهي مرتبة على وفق الارادة والموثر اما ان يكون مصدر الفعل الواحد او الافعال الكثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول هو ان يكون مصدر الفعل الواحد بدون القصد والشعور كالطبيعة والثالث هو ان يكون مصدر الافعال الكثيرة بالقصد والشعور وهو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدر الافعال الكثيرة لا بالقصد والشعور هو القوة النباتية فان القدرة تفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الاثار وفسر القدرة بصفة يكون مبدا الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والطبيعة لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم وخصوص من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد بالفعل الى القوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الامدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركة الرعشة والبطش وحركة السقوط والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة من شانها الترجيح والتخصيص والتاثير ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل المانع والنزاع في انها بالقوة التاثير بالفعل هل يسمى قدرة لفظي والقدرة تفارق المزاج بالمغايرة في التابع يعني ان اثر كل منهما يغاير اثر الاخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون اثره هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له اثار متغايرة ففي قوله و يفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع لف ونشر مرتب ومصححة للفعل يعني ان القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة ممكنا صحيحا والا يلزم القلب بل انما جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المصنف لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فيتساوى نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سبق فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتها لما تعلقت القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي

القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل
ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبة هذه القوة
الى الضدين على السواء ويطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير بوجهها ولا شك انها
لا تتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور
الاخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات
المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص يستدعي وجوده من بين المقدورات المشتركة
الا يرى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا
بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه
صاحب المواقف بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وبتقدم الفعل لتكليف الكافر في الثاني ولزوم
احد المحالين لولاه اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني
والاشاعرة الى الاول واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم يكن
قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان
الملازمة انه حينئذ لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة لو كانت مع الفعل يلزم ان يستغني عنها
لان حال الوجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لانه لا يخرج من العدم الى الوجود والتالي
الملزوم لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل
الفعل بل مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى عن
انفكاك احدهما عن الاخر والتالي بقسميه باطل واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال البقاء
الايمان في ثاني الحال فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل
بالايمان لم يكن مكلفا به لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينتفي التكليف والقدرة التي
هي شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا
في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما
يستحيل اذا كان بتحصيل اخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع
تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان
ومع الفعل لا عصيان ايضا لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة او قوله عدم العصيان الان
اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده
محتاج الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان اللازم احداث الحادث

باحداث

يكون ان يراد [illegible] لا يرتفع توجيه الامام [illegible]
يلزم باطلا
تخلف بان يراد
الامام بالقوة المستجمعة
لشرائط التأثير القوة التي لها جميع
شرائط التأثير الا عدم القدرة [illegible]
[illegible]
فيه بحال ان يكون المراد
الامام من التأثير اعم من تأثير القدرة
تأثير الواجب في تلك القوة المستجمعة لشرائط التأثير
وايضا يمكن ان يقدر مضاف اي يراد من القوة المستجمعة
لشرائط التأثير القوة المستجمعة لشرائط كسب التأثير
قوله واجيب عن الاول بان
بجوب بانه
ان القدرة
[illegible]
وجوب ايقاع المكلف به [illegible]
قبل البلوغ غير مكلف اصلا [illegible]
البلوغ غير مكلف بمعنى انه لا يجب عليه ايقاع
الايمان [illegible] لو لم يؤمن قبل
البلوغ لكان [illegible]
قبل البلوغ لا يتعلق
به التكليف
فلا يتم [illegible] الا انه لو ذكر جوابا عن قوله فان
قيل لا يكون اختيارا للاحد الشقين المذكورين انه
[illegible] الجواب [illegible] ذكره اولا
كما بيناه [illegible]

متنافيان لان القدرة [illegible] الفعل [illegible]



واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مرّ من امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول
واحد بالشخص وانما يتم هيهنا اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة
قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوّز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معًا
كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان
يخلق الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يتعلق قدرة زيد
على فعل عمرو ولا يتصور اشتراكهما في محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص
لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا يتحد وقوع المقدور
ولم يقل ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان
لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالآخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من
قادر واحد شخصي وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما
امتنع ان يقع بالآخر وقد مرّ مشروحا في مبحث ان المعلول يبعد بانعدام علته ولا استبعاد في تماثلهما
اي في تماثل افراد القدرة ذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستحيل ان تكون متماثلة لانه يمتنع ان
يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعين ما مرّ من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين
واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور آخر والا
لكان كل واحد من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور
مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد ورد المصنف هذا المذهب بقوله ولا استبعاد في تماثل القدرتين
لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما
على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين
بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه
فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته
لانا نقول انما جاز وقوعه باحدهما وحدها في زمان وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى
بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية
فاذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخرى ويقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز
عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور
المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره المص لهم في اثبات كونه عرضا
التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه
زمنا وبين كونه ممنوعا من الفعل وما هي الا ان الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في
الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل
الممنوع انما يتأتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون

الاخر

[illegible marginal glosses]

دون الآخر تحكم قلنا الممنوع يتأتى منه الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته وإنما التغير في أمر خارج بخلاف [illegible]
فإنه يتغير من صفة إلى صفة قال المصنف في نقد المحصل إن القدرة إن فسرت بسلامة الأعضاء فالعجز عبارة
عن آفة تعرض للأعضاء ويكون القدرة عدمية لأن السلامة عدم الآفة وإن فسرت القدرة بهيئة تعرض
عند سلامة الأعضاء وتسمى بالتمكن وبما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت
القدرة وجودية والعجز عدميا وإن أريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويميز به حركة الارتعاش من حركة
الاختيار فالعجز وجودي ولعل الأشاعرة ذهبوا إلى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ويضاد الخلق القدرة
لتضاد أحكامهما أي لتضاد أحكام القدرة والخلق فإن القدرة صالحة لأن يقع بها الضدان
والخلق لا يكون صالحا لأن يقع به الضدان بل يكون صالحا لأحدهما فقط إذ الخلق ملكة للنفس
يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الأحكام يقتضي تضادهما والخلق أيضا يضاد الفعل
لتضاد أحكامهما فإن الفعل قد يكون تكليفيا بخلاف الخلق واعلم أن ما ذكره إنما يفيد مغايرة
الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لأن كون الشيء صالحا لأن يقع به الضدان
وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا تصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب أن
يتغاير القدرة والخلق إما ذاتا وإما اعتبارا وأما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل واحد فلا كيف
والظاهر اجتماعهما في محل واحد وما يتوهم من أن بين تلك الصفتين لما تنافيتين لا [illegible] لهما
وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين اللذين لا يتصادقان
وذلك معنى التضاد فجوابه أن تنافي اللازمين الحمليين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع
اجتماعهما في محل واحد ولا صدق أحدهما على الآخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم
الاتصالية ومنها اللذة والألم أي من الكيفيات النفسانية اللذة والألم وتصورهما بديهي كسائر
الوجدانيات وقد يفسران قصدا إلى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم
والألم إدراك المنافر من حيث هو منافر والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة
للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والغلبة للغضبية وإدراك حقائق الأشياء
وأحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لأن الشيء قد يلائم من وجه دون وجه
كالدواء الكريه إذا علم أن فيه نجاة من العطب والهلاك فإنه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم
بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فإدراكه من حيث إنه ملائم يكون لذة وإدراكه من حيث
إنه منافر وبهذا أيضا تظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الألم فيما ذكرنا يظهر أن كلا من اللذة والألم
إدراك مخصوص من حيث إنه أضيف إلى مدرك مخصوص هو الملائم في اللذة والمنافر في الألم وإلى هذا المعنى
أشار بقوله وهما نوعان من الإدراك تخصصا بإضافة ثم المعتبر هو الملائمة والمنافرة بالقياس
إلى المدرك لا في نفس الأمر لأنه قد يعتقد أحد الملائمة في شيء ما فيلتذ به وإن لم يكن ملائما له وقد يعتقد
المنافرة في شيء فيتألم به وإن لم يكن منافرا له وإلى هذا المعنى أشار بقوله ويختلف بالقياس أي يختلف

[illegible]

الله

قوله وهو
يقصد الخلاص عن الالم
من غير لذة التي فيه ما تقدم من
محمد بن زكريا يقتضي ان يكون كل لذة خلاصا
عن الالم ولا يقتضي كل خلاص عن الالم لذة فان كون
الخلاص لذة يجوز ان يكون مشروطا بوجود شرط
او فقدان مانع فلا يرد النقض
المذكور [illegible]

اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان امرا بعينه يلتذ به احد ويتألم به اخر وذكر الامام الرازي
بعد الاعتراض بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان
هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملايم او غيره وبتقدير المغايرة هل هو معلول له
ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق اخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك
المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع انه هناك
امر غير طبيعي فان قيل كيف يتأتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي واجلى من تصور
الملايم والمنافر واجيب بانه لعله اوردهما على تقدير احتياجهما الى التعريف ثم لو استغنتا عنه او يقع
تصورهما بالكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما ذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما
وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها
وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني اوعيته ونحن لا نمنع جواز ان
يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملايمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا
يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي
هو اللذة انما نازعه في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان تحصل بطريق
اخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال دفعة وعطاء
جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بالبال قط لا جزئيا ولا كليا
وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة اولا [illegible] وقد يحصل الخلاص من الالم من غير لذة كما في حصول الصحة
على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروايح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى
ذلك وقد عرض له شاغل من الشعور والادراك والمصنف اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة
خروجا من الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا
ان الخلاص عن الالم لذة فلا نسلم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص من الالم لا غير والحق
في بعض نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبيل
طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم يعني الحسي منه سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة فان الحار
انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد يولم لانه يفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب
انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم
يولم لشدة جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق
والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها
مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ وانكره
الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من ضرب بسكين شديدة الحدة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد
الزمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال بعد العضو

[illegible]

حالك اسود [illegible]

ابيض يقق محركة [illegible] بياض قاموس
يقال ابيض يقق اي شديد البياض صحاح

بسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فربما يبتدئ العضو للقطع
بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم الذي هو مسبب منها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل
بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي باطل بشهادة
الحس وكذلك النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو
تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات
وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص
بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج
الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فيجوز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقدانه على ان
التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان متكثرا لكنه متصغر مستمر فلا يحس لصغره
واستمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام
الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا
لتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو انما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا
من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب
بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا اقول وسلم فالعدمي
يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي وقال
الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المص اشار الى هذا
المعنى بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج قسميه متفق ومختلف فالمتفق مزاج
غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف
مزاج غير طبيعي يرد عليه لا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء
المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة العقرب ما لا تولم الابرة بل ليس لاحدهما نسبة الى الاخر بخلاف
سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهانان اني ولمي اما الاني فهو ان حرارة المدقوق اكثر
من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوس دون حرارة الدق
فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما اللمي فهو ان
الاحساس شرطه مخالفة ما لكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثر
للحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو
وازال كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن
فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية
الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك
كان المحسوسات اذا استمرت زمانا يضعف الشعور بها متدرجا اذ بحسب استمرارها يقل المخالفة

بل

سوء المزاج المختلف فانه

بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس بها فيضعف التأثير والاحساس حتى يكاد لا يشعر بها تلك المحسوسات
المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس ولذلك كان المغائض في الحمام يستسخن هواءه
الاحر ليتم عنه ويتأذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام اذا لبث فيه ساعة
واثر فيه هواء الحمام وتسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية هوائه تراخ لا يدرك سخونة هواء الحمام
وكل منهما اى من اللذة والالم حسى وعقلى وهو اى العقلى اقوى لما كان كل من اللذة والالم
ادراكا والادراك اما حسى او عقلى كان كل من اللذة والالم ايضا قسمين حسية وعقلية والحسية
اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة
اقوى من الظاهرة لانها اثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد
قد يعرض له منكوح بهي ومطعوم شهي فيرفضهما لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة
العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك والمدرك
فان القوة المدركة ما كان في نفسها اشرف واقوى يكون لذاتها اتم واقوى كما ان لذة العين
الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون
اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون اللذة اكثر وكذلك المدرك
ما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون اللذة برؤيته
اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوائب
المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات العقل
اشرف لانها مجردات مبرأت عن الشوائب المادية ومدركات القوى ماديات منغمسة في الشوائب
لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اى من الكيفيات
النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم
المصنف الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او غيره قال وبنسبة قدرة القادر الى طرفي
المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار
هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد
هو المسمى بالداعي الى الفعل او الترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة
انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حدث فينا
ميل بعد هذا الاعتقاد ورد بانا لا نجد له بمجرد اعتقاد النفع او ظنه بل نفع له او لغيره ممن يؤثر
خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب ومعارضة
وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب
لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان لا
قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا عن ان يكون نفسها

فان

قال ومنها الارادة والكراهة ومن الناس من زعم ان الارادة [illegible]

[illegible]

فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما
بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما
على الاخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما
بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك
العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا
داع لم يرجحه في اعتقاده على الاخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع
الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده
الطرفان لا يرجح باختيار احدهما على الاخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه
ترجيح اصلا قالوا وان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض المتنافي
وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرضناه
وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور ولعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم
استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرفها الهارب لا لانه ما كان له شعور بالمرجح في تلك
الحالة وايضا قالوا اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي
على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبيه
واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو اقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة المعارضة بالضرورة
ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت
اما مماثلة او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلما مر من ان النسبة بين كل مفهومين
منحصرة في هذه الثلثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما
وهذا ظ لما فرضناه ولو كانا متخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان هذا شان
المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع
ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين
متضادتان ايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجيب
بانا لا نم ان اجتماع كل متخالفين مع ضد الاخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع
الملزوم مع ضد اللازم ظ او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل واحد مع ضد الاخر
يستلزم اجتماع الضدين اعني [illegible] ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من جهة ارادة
على التسوية او مع ترجيح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد
فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن تبعه
مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها
بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع وميل يتبعه لجاز تعلقها

كلا

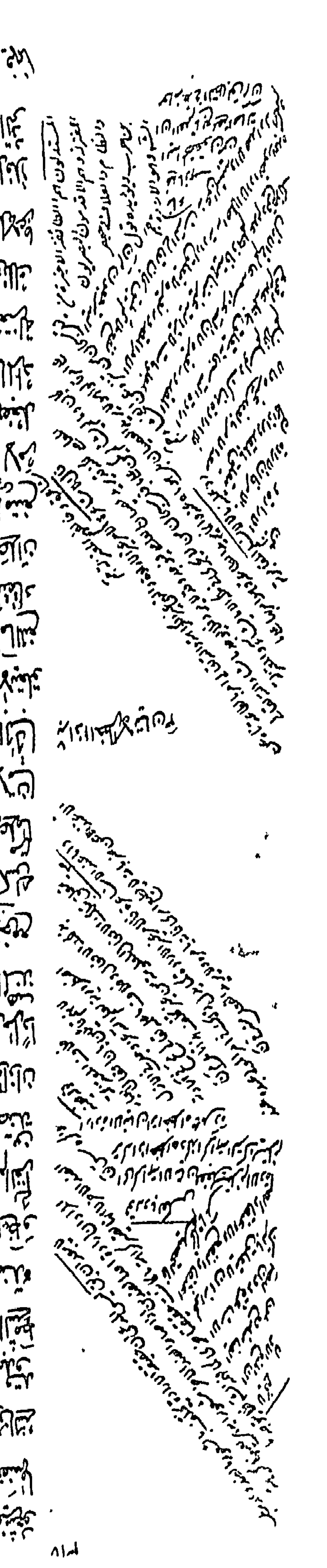
[Margin note:] [illegible]

[Margin note:] بعض توهم لكن المرجح في الامور المتساوية بان لم يخطر المخطر منها شيئا منها وسكت حتى افترسه السبع في مذهب المعتزلة تأمل
احسن

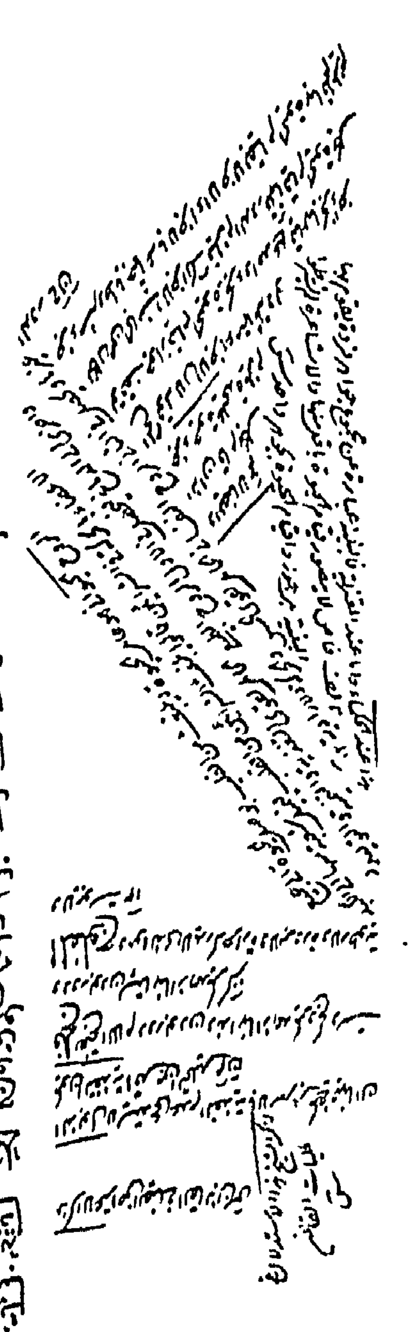
[Margin note:] [illegible]

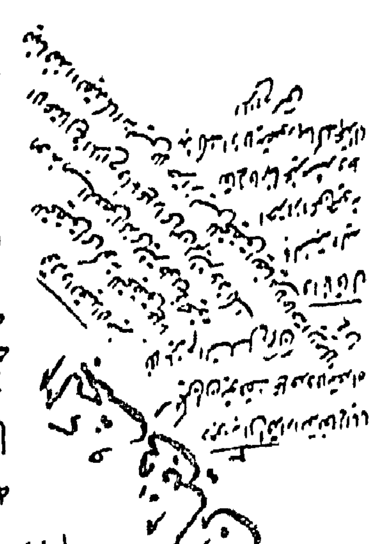
[Margin note:] [illegible]

[Margin note:] [illegible]



فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الدرجة
الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل
ولا متصلا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما
ينفسخ ذلك العزم والجزم لزوال الشرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل
بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب
فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بانفسها هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة
له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا
لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله وتتغاير
اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى
الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما
اذا كانت حادثة فبالخلاف والتقييد المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت
حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة
بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة
للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة
فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما
قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة فقد
تتعلق بنفسها دون النفرة وفرق صاحب المواقف اذ فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع
له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده المنفعة نفعا او في ميله اليه نفعا
ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا
الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكر هذا الفرق على تقدير اتفاق
بانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل تكون
مرادة للعبد بارادة اخرى اولا فاوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا
بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل
واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها
مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص لاحد
طرفي المقدور وبهذا جاز ارادة الحياة والموت وجه آخر وهو ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية
الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي اطعمة لذيذة ولا يريدها اذ علم ان فيه هلاكه
فوجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الآخر وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه





حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان تقوم بكل جزء حيوة وح اما
ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم الترجيح بلا مرجح لتماثل
الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان تقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج
لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية
المؤلفة وليس هذا من قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد او تقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط
كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال ويكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا
بقيام حيوة بالاخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ممنوع كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة الحقايق
لا يقال فح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول
عدم اشتراط قيام الحيوة بتبعية الحيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول
الذي به يتحقق البنية وتقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف
بها كالعمى الكائن بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة من الجنين موتا وعلى هذا يكون
الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة العدم للملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا
وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال الحيوة
الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المتضادة
مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظ لكان ذلك
تفسيرا للاماتة لا للموت وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة
فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو متعلق بالوجود
والعدم جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول الاعدام العدمية قد تحدث
بعد ان لم يكن يعني يتصف الاشياء بها بعدما كانت غير متصفة بها كالعمى فان احدا يصير اعمى
بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض
الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حال يصدر عنها اي لاجلها
الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة
هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على
ما قد فهمنا انها ملكة راسخة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها
على المجرى الطبيعي غير مؤوفة فان ربما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال في الذكر
مع انها متاخرة عنه في الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها
اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف
الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول
صحة النبات ايض وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك سليمة

البحث في الصحة والمرض

ليس

ليس بصحيح لان الحال والملكة انما تكونان من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما عرفت جوابه وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكره في موضع اخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فيبتنى على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا للشيء بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم ولست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة وفي التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو عند الصحة تحدث هيئة هي مبدأ السلامة في الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة اخرى هي مبدأ الافة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه مردد في ذلك انه اى مذهبين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال او على ما يصلح ان يسبق الحمى حرارة وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما انفعال البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة براسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال الى سوء المزاج والتركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية يحصل عنده هذه الامور وينقسم باعتبارها وهذا ما قيل من انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملتذ والحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من المؤذي والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من المؤذي والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير يتوقع وشر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فلهما غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته فللخير المتوقع الى

الخارج والبشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهة انكسر الخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى
الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله ان العيب
فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد ويعتبر في تحققه امران احدهما غضب ثابت والامر يقرر صورة
الموذي في الخيال فلا تشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا
لكان كالحاصل فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية التعسر
والا لكان كالمتعذر فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات كالاستقامة
المتصلة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية
القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات
الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتقبيب للسطح والشكل
للسطح والجسم التعليمي او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه
العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات
الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيها اعني
الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء في ان جزءها الاخر اعني اللون من الكيفيات
المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون
من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة
وكونها مختصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة
بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق
الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبرت تركيب الكيفيات المختصة بالكميات
بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثناء وثلاث
ورباع وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعدوها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم لما
وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا
المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون او الضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية والفردية
الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات
المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة
الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب
انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية هي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها
ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان
كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية
حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة

بحث في الكيفيات المختصة بالكميات

المنطق يطلق على معنيين احدهما المجذور وهو العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه والثاني العدد الذي له كسر صحيح من الكسور التسعة التي من النصف الى العشر و[illegible] الاصم يقابله بالمعنيين وهو من كيفيات المنفصل الاولية والتركيب اعني كون العدد بحيث لا يكون بعده الا الواحد وكونه بحيث يكون بعده غير الواحد [illegible] قدس سره

بين نقطتين عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقد
الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا ذلك
النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدث نهاية اخرى
فتبين ان المستقيم والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما
فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء ذات الخط فاذا كان
كذا استحال انقلاب احد هذه الانواع الى نوع اخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا
بانه زايد او انقص من المنحني او مساو له وظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها
كلام مجازي على سبيل التخيل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما ان الامام انه اذا
وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي للمستديرة بل ذات الخط باق بحاله لكن
زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز نقل كل منهما الى
الاخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع تباينهما على حالهما كما في الكرة
المدحرجة على سطح مستو بتوالي وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة سينطبق على خط
مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا تدريجي وفي المستقيمين دفعي
على ان الامام اعتبر الانطباق في التساوي والحكم به والكلام من الجانبين مجال وتفصيله
في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة وقد يرسم بانه الذي اذا اثبت نهايتاه
[illegible] لا يتغير وضعه وزيد بانه فتله توهم كاذب لو صح لتغير وضعه ويرسم ايضا
بانه الذي اذا وقع طرفاه في امتداد شعاع البصر يستر طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة
فان النجار اذا اراد ان يعرف استقامة القدح اوقعه في امتداد الشعاع وقد يرسم
بانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا الدائرة يعني لا شك في وجود
الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد في
داخله نقطة يساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه وتصور وجودها بان
يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الاخر منه الى ان يعود الى
وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد به القياس الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان اراد
توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان القوس المنطبقة على سطح مستو
اذا اثبت احد طرفيها وحرك الاخر حصلت الدائرة اقول اراد ان الحركة الدورية موجودة
بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة
فالدائرة موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضيهما يعني
ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان المتضادين لا بد وان يتواردا على
موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع
الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم

والمستدير

[illegible]

[illegible]

والمستدير متضادين لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانة وكذا محيط المخروط غير مستو وقد يوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما ايضا نقول لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد القابل في ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه لا جزئين للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا يرى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراد المصنف بما ذكره ما قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضدا للمستدير لكان للمستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في بحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا منها لاولى فيكون هذه بالتضاد اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له قالوا ولا يضاد المستدير المستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان يكون طرفي لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد بلا نهاية واعترض عليه بان القوس التي يوترها المستقيم المذكور من العظيمة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد والحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر اما تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الحد بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما احاط به حد وحدود ومع انضمام اللون يحصل الخلقة هذا مشعر بان الخلقة هي كيفية حاصلة من اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي ومشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي نسبة لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد تسمى نفس

البحث في الاضافة

[illegible marginal notes]

المعروض ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا
نسب احد المضافين المشهوريين الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب
اليه الآخر ايضا كما يقال الاب اب للابن ويقال الابن ابن للاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف
نسب الى الآخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب ابو انسان لم يقل الانسان انسان اب
اما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور فيها انعكاس لا يقال الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس
قد لا يفتقر الى اعتبار حرف كالنسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوي الحرف في الجانبين
كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم
معلوم للعالم ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل
فلا بد ان يكون الآخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون
الآخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودا بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما
ابا والآخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شأن احدهما
التقدم بحسب المكان ومن شأن الآخر التأخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان
متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتأخر بالفعل واجيب بان التقدم
والتأخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع
المركب منهما ومن معروضيهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين هيهنا في الخارج بل في الذ[هن]
وهما معا فيه فالتكافؤ بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين ثابت بحسب الوجود
الذهني فانهما معا فيه واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك
والاب والابن والمتقدم والمتأخر ولعين كالامثلة في ذات العرض وحده ويعرض الاضافة للموجودات
اجمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى
كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع
والانفعال كالاشد تسخنا وثبوته ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق
للاضافة في الخارج ووافقهم المصنف واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله ولا تسلسل
يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين
المحل مغايرة لها فيها فننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا يسوغ تعلق الاضافة
بذاتها اشار الى الجواب عن اعتراض ربما يورد على هذا الدليل فيقال ان زيدا مثلا يحتاج في كونه
مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافا الى اضافة اخرى عارضة
لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان الكلام ليس في هذه الحيثية بل من حيث
ان الابوة لا محالة في محل معروض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بينا ويتسلسل لانا نقول لما كان
مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها ولما حصول
في محل ليس له مفهوم وانه كونه حصولا في ذلك المحل ولا حاجة الى حصول ذلك الحصول في المحل نفس

ذاته

[illegible marginal glosses]

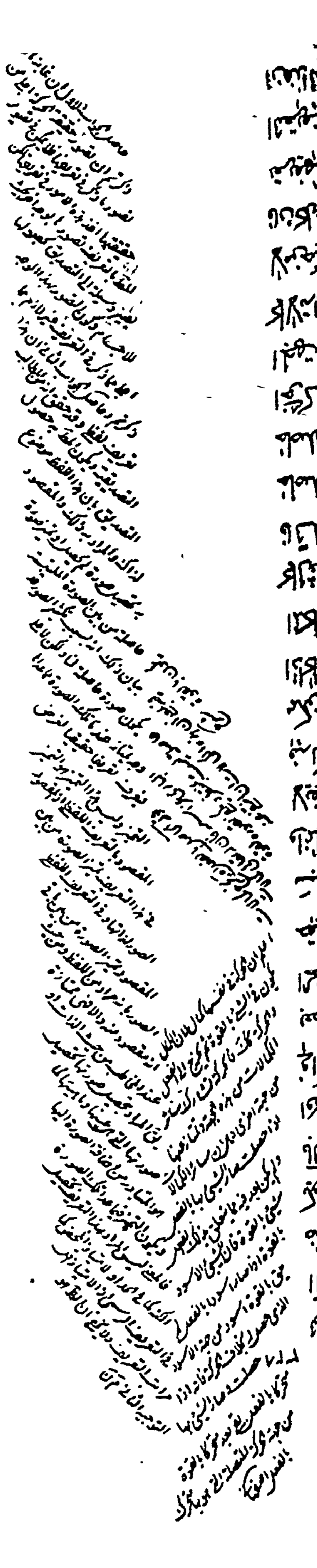
ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء
وكيف لا ويتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه
واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة
لساير الموجودات في الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم
يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة
فيلزم تقدم الشيء على نفسه وما قيل من ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة
التي هي الاضافة فانه يلزم من تقدمه عليه هو الاضافة تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء اذ الاتصاف
اتصاف شيء بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث
بقوله ولزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة للزم ان يوجد
لكل منهما لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين
مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذلك الثلثة والاربعة
وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد
لا ترتب فيها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مترتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر
صفاته تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان للزم تكثر صفات الله تعالى
الى حيث لا تتناهى والتالي باطل بيان الملازمة ان لله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات
اضافة فيتكثر الاضافات حسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي ان بني
على برهان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات
لا ترتب بينها وان بني على ان الكل متفقون على ان الله تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية
كان جدلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان
له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة
بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فيجوز ان يكون
بعضها موجودا دون بعض ويختص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضاف
حقيقي واحد يشمل مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين
فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق
مضاف حقيقي اخر بمحل اخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري اخر ثم يعرض له الاختلاف والاتفاق
فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الاخر كانا مختلفين كالابوة
والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما تفرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص
كل واحد من المضافين المشهوريين بما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان
الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالتشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق

[illegible marginal gloss]

البحث في الأين

ثم الاختصاص المضاف المشهور بالحقيقة اما باعتبار امر زايد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود
في كل واحد منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العشق فان اختصاص
العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال
الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم
بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات
بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون
باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان
يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا
وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة
عند القوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة
الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث وهو الافتراق والا فا
لاجتماع واعتبار امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث
بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان
مسبوقا بحصوله في حيز اخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا
اولا في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك
قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان يعدم المتحرك في ان انقطاع
الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز اخر لم يكن
الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول
نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الامدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني
من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ولما
كان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا اعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في
ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز اخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض
المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق
معه جوهرا اخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي
وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق والتثبت
امر زايد على السكون غير مشروط فيه فغير واجب الحصر بانه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة
والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث واعترض الامدي بانا لا نسلم تماثل الحصولين
واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نسلم انه اخص صفاتهما
النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني في

[illegible]



للمعنى المسمى بالحركة أينية كانت أو غير أينية فلا يضر كونه تصورا أخفى من تصور ماهية الحركة أقول كلا الجوابين
لا يشفي العليل إذ لا يندفع به الفساد الذي هو التعريف بالأخفى ويمكن أن يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها أجلى
وبعضها أخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي أمر أخفى من المعرَّف بالوجه الجلي لكنها أجلى من المعرف
بهذا الوجه الخفي واعترضوا أيضا بأن هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الأزلية الأبدية على زعمهم
إذ لا منتهى لها إلا بالوهم فليس هناك كمال أول ولا ثان قلت نعم إذا اعتبر وضع من الأوضاع واعتبر ما قبله
وما بعده كانت الحركة السابقة كمالا أولا بالقياس إلى ذلك الوضع الآن هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع
ويكون بمنزلتهما إذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في أثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى الحركة الباقية عليه ولا
شبهة في أن المتبادر من التعريف أن تكون الحركة كمالا أول بحسب نفس الأمر لا بمجرد التوهم فقط وحصول الجسم
في مكان بعد آخر هذا التعريف على رأي المتكلمين بتقييد الحصول بالمكان مبني على أنهم لا يثبتون الحركة
في سائر المقولات والمراد على ما ذكرنا أنها هو الحصول الأول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بأن الحركة
تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لأنها إنما تنقطع في الآن الثاني لا في الآن الأول ووجودها ضروري قد يقال
لفظ الحركة يطلق على معنيين الأول صفة بها يكون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في
حيز أين بل يكون في كل آن في حيز آخر وتسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بأنها كون الجسم بحيث أي حد
من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل الوصول إليه ولا بعده حاصلا فيه وبأنها كون الجسم فيما بين المبدأ
والمنتهى بحيث أي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين محيطين به والحركة بهذا المعنى أمر
موجود في الخارج فإنا نعلم بمعاونة الحس أن للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل
فيما بينهما مستمرة من أول المسافة إلى آخرها لكن يختلف نسب المتحرك إلى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة
وباعتبار نسبتها إلى تلك الحدود سيالة بواسطة استمرارها وسيلانها يفعل في الخيال أمرا ممتدا غير قار
يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فإنه لما ارتسم نسبة المتحرك إلى الحيز الثاني في
الخيال قبل أن يزول نسبته إلى الحيز الأول عنه يتخيل أمر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدأ و
المنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة أمر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا ودائرة
والحركة بهذا المعنى لا وجود لها إلا في التوهم لاستحالة وجودها في الأعيان لأن المتحرك ما لم يصل إلى
المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها وإذا وصل فقد انقطعت الحركة أقول الحركة توجد في زمان محيط بآنين آن حصول
المتحرك في المبدأ وآن وصوله إلى المنتهى فإن قيل الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول إلى المنتهى ولا حال الوصول
إليه لما ذكرنا أنها قد انقطعت وذلك ظاهر فلا تتصف بالوجود أصلا قلنا إن أردت بقولك قبل الوصول إلى المنتهى
آنا قبل آن الوصول إلى المنتهى فالترديد غير حاصر وإن أردت به ما هو أعم من أن يكون آنا أو زمانا اخترنا أنها تتصف
بالوجود في زمان قبل آن الوصول إلى المنتهى لا في حدوده ونهايته فإن قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط
المطلق لأنه أمر كلي ولا وجود للكلي في الخارج فإذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول أمر آني
غير منقسم بامتداد المسافة فهذا الحصول إن لم يتعدد لم يوجد الحركة لأن المتحرك في الأين مثلا إن كان له من مبدأ المسافة

لا منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد نعم تلك الحدود الاينية المتعددة
ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم وقد
عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا وبين
الحركة فاتحاد هذه الامور يوجب تشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي التوسط الحاصل للموضوع الواحد
بالشخص في زمان واحد لتحققه في الحدود المفروضة فيما بين مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسب هذا التوسط
المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعدد افراد هذا التشخص بل تنوع
احواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم
ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان لم تكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض
للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها لا يقدح في حصول الحركة التي هي في ذاتها
بحيث اي حد يفرض في المسافة فيها يعرض لها هناك نسبة وان تخالف النسب التي يمكن ان يعرض لها في حدود آن
سابقين ولاحقين فاتضح مما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى
وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها
اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر في واحد منها
في اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الايون
الآنية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك
الايون فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان للمتحرك من مبدأ
المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر تختلف نسبته الى
حدود المسافة وتتعدد بحسبها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الايون بالفرض وكما انه لا يمكن
ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين
مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما ايون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير
متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا للمتحرك في الكيف كيفية واحدة
غير قارة ففي كل آن يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان
متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات واقول
بان للمتحرك في الالوان المتباينة بالنوع لونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها مما يأباه الصنع وعن
شبهة اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا يخلو اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون
والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا اذ الماضي هو الذي
وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما
كان احد جزئيه سابقا على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون
الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزأ لانها منطبقة على المسافة

لان الموجود

[illegible]

الآن

لان المنطبق على المسافة انما هو الحركة بالمعنى الثاني فيختار انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة
بوجه اخر وهو ان يقال لفظة الحال تطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين
الماضي والمستقبل الثاني القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل يحكم العقل بحضورها اخذا بالاضافة الى ما
يضاف اليها ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالآخر فان نفي الوجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والوجود في المستقبل
هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيهما بل الحادث فيهما
انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحدى المقدمتين في محل المنع على التحال ويتوقف اي الحركة على ستة امور احدها
ما منه الحركة وهو المبدأ وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدأ والمنتهى متقابلان
حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المحرك ورابعها المتحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان
المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي تقع فيها الحركة واليها اشار بقوله والمنسوب
اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان لان الحركة لا بد لها من زمان تقع فيه الحركة واليه
اشار بقوله والمقدار وانما لم يتوقف الحركة على الآن لان الآن لا بد في تحقق الحركة منها على ما صرح به والآن طرف الزمان اذا
كان مقدار الحركة على ما نعرفه كان متوقفا على وجود الحركة فكيف تتوقف هي عليه واما منتهى الحركة فقد يكون معدوما حال
الوقوع عن الحركة كالبياض في الحركة الى التبيض فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان الحركة لا بد لها في تحققها من
الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة
لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار او مستلزمة لهذا الامر الممتد لا بد لها من زمان ولا بد لها
ايضا ولذلك من مسافة او ما يجري مجراها واما استلزام الحركة للمبدأ والمنتهى فانما يظهر في الحركة الحادثة المنقطعة
بالفعل واما الحركة القديمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على رأي الحكماء فلا يتصور لها تحقق مبدأ ولا
منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دون قطع يفرض لها مبدأ ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل
لا تتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يتم ما ذكر فالحركة لا تستلزم المبدأ والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة
لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا اول لما خرج
من حالة يكون الحركة عنه الى القوة فلا بد لها من مبدأ [illegible] وما منه [illegible] الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما
قيل من انها لما كان لها كمال ثان تتأدى اليه فذلك هو المنتهى مردود بجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال
الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان محلا بعينه بل محل مبدأ الحركة قد يكون بعينه
محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدأ للحركة
ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا يعني قد يكون مبدأ الحركة ومنتهاها
متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز
الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة
عروضهما عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك والآخر البعد عنه ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها لكل
منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو ما اشار اليه بقوله ولما اعتبار ان

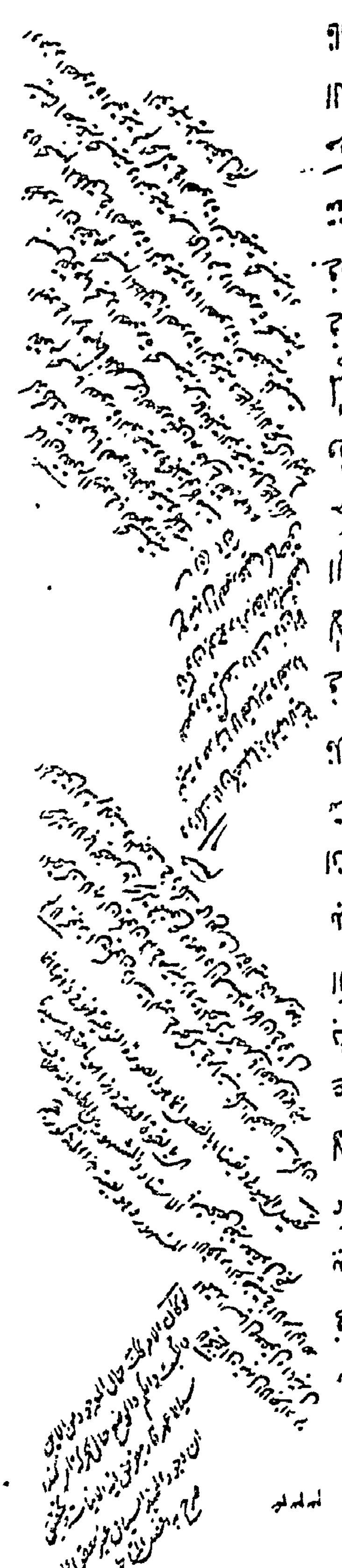
احدهما

احدهما بالنظر الى ما يقابلان له قال الاول المبدأ والمنتهى اما ان يكونا متغيرين بالقياس الى ذي المبدأ وذي المنتهى
واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر والاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد اما الاول
على سبيل التضايف فلان المبدأ انما يعقل بالقياس الى ذي المبدأ وكذا المنتهى انما يعقل بالقياس الى المنتهى واما
الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما علة للاخر فهما اما متضايفان واما
متضادان لكن ليس كل من تعقل مبدأ الحركة تعقل ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله
احدهما بالنظر الى ما يقابلان له فان المبدأ والمنتهى انما يتقابلان لذي المبدأ وذي المنتهى ولو اتحدت العلتان
انتفى المعلول ثم لا اشكال ان المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالي للمكان المتصف
بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فمطلق الجسم يعني الصورة هو القابل في الاول انه
للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بالتبع لها
تبعا وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير والكيفيات القابلة لها فهي
متصفة بها بين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد هذا فنقول
لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرض له المتحركية حقيقة هو الشيء الذي
عرضت المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة متحركة لان علة
للحركة والا لكان علة للجزء منها فيدوم ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة
لا تجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله انتفى المعلول اي الحركة ولا اشكال ان المتحرك امر مستمر
فلا يكون علة لحركته وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستقلة لوجود الحركة فيلزم
منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه كافيا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا
لوجود الحركة بشرط زوال الحالة الملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما
زعمتموه في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج
هي الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى المنتهى وانما الاجزاء لها بحسب انتسابها
وان المنتسب اليها عرضتها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة وما اتصافها بها لا يفيد تعددا شخصيا فلم لا
يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبي غرض المستدل هيهنا ان المحرك
للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الجسم للحركة زوال الحالة الملائمة وشرط اخر لم يكن المحرك ذات
الجسم بل مع زوال تلك الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكن لا يتم بالدلالة على ان في الاجسام قوى هي مبادي للحركة
والثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات وهو المراد بقوله
وعدم التلازم لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم
[لو] كان مقتضيا للحركة لعمت الحركة بعموم ذات الجسم ولا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل
مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية لحركة نفسها وهو ممنوع لجواز ان
يكون هناك حقائق مختلفة متشاركة في كونها جواهر ممتدة في الجهات بعضها حركة نفسه وبعض اخر على تقدير الدلالة

تعقل منتهاها [illegible]

[illegible]

في الجسمية لجاز ان يكون اقتضاؤها للحركة بشرط لا تتم ولا تلزم ولا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه
ان يعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات فلما كان هيهنا مظنة سؤال وهو ان نوع الطبيعة مستمر الوجود في المتحرك
وفي الاجسام ولم يلزم من ذلك تساويها في الحركة انما الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام في جميع الاوقات لم لا يجوز
ان يكون الجسم المتحرك بانه متحرك مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب
بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة فيها اي ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل
في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضيها الجسم فلا ذلك ولذا انها مقتضية للجزء الاول
بسبب الجزء الاول لتبقيها بل يقتضي الجزء الاول لتحصيل الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم
الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التي يكون الطبيعة
مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا في
الجواب عنهما والمنسوب اليه اربع اي المقولات التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف واما في المقولات لا تقع
فيها الحركة واما التي ليست كذلك فقوله فان بطلان الجواهر وحدتها ومركباتها تعد بعدها اجزائها واما المضاف لانه تابع
والجدة فتدوم فلا يعقل حركة فيهما واما متى الفعل والانفعال فمعنى الجوهر لا تقع فيها لان الجوهر اما بسيط
او مركب وبسائط الجوهر انما وجدت دفعة لا تدريجا اذ ليس المراد بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل
من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع الى صنف آخر منه او من فرد من صنف الى فرد آخر من صنف بحيث
لم يكن له الا في آخر لم يتصف وقوع الحركة فيها فالمراد من وقوع الحركة في المقولة ان كان الا فيه هو ما يخرج الجوهر
الذي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان الا وقد تم الحركة
خال الحركة لان الاستقرار في الزمان في الحركة اذا كان كل منهما ان لا يمنع من ان يكون بينهما من صنف
كل منهما فان شيئا لا يكون شيء منهما موجودا الا ويكون وانتفاء بل تحقق في الآنات وهو ممتنع والاول يلزم منه
ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو ممتنع بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او ما وكل
منهما زوال الصورة الجوهرية فان نقل هذا الدليل منقوض بالكم والكيف لما علم من المعقول ان الجسم لا يبقى الا موجودا
بجميع الكيفيات في وقت لا يخلو من الكيفيات المتعاقبة مثلا ان المتحرك اذا كان كونه متحركا
كالزمن حال المتحرك من الجوهر المتعاقبة آنا فآنا وعلى ما مر واعترض عليه بانه ان لم يلزم هيهنا للحركة
مع اخذ هويته ان على الموضوع فيهما من الكيفيات او لم يكن له في ذلك الزمان خلاف الكيف لان الحركة كما تقتضي
المتحرك تقتضي بانتقاله ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها الى ما لا يكون هذا الا كيفا موجودا انه لا يوجد شيء منها
في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذا الموجود المتعاقب حركة لم يسلم مثل حركة الارض
ثم هو الكل ثم ان الكل يتحرك واليه لم يكن الحركة منطبقة على الزمان والا لصحت بانقسامها وتمام الجواب ان
الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر فلذا
لا يكون حركة الاشتداد لازم للحركة عنها الاستحالة لان يبقى المتحرك الا في ما بين المبدأ والمنتهى في وحد
ستم لكنه غير مستقر يمكن ان يعرض الجسم بسبب استمراره وبما استقرار ابتداء في حركة كل واحد منها مما يفرض من



الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل وكان اصغر مقدارا من
جسم اخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه وكان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منتقلا الى وضع هو اخس اوضاعه
فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من حال الى اخرى تدريجا وتبعا للحركة في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه
الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء
متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وكذا في الطبيعة
غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروض لما ذكرنا في المقاصد بان هذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم
استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشيء واجيب بان ليس
معنى عدم استقلال المضاف وفيه بالمفهومية مجرد كونهما نسبية حتى يرد عليه النقض بسائر الاعراض النسبية بل معناه
كونهما تابعين لمعروضهما في الاحكام واما البيان فمقدمه دفعه فلا تقع فيها حركة واعترض بان الماء اذا تحرك الى
النزول او الصعود فلا شك انه تتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فقد
اثبت الشيخ بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا
والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان
الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين
الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين
والتبريد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن او التبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الاخر لانه
منقوض بانتقال الجسم من السخونة الى البرودة لا يكون السخونة باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا يكون
الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة
من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحل ان التسخن في زمان والتبرد في زمان اخر وليس بينهما زمان سكون بل بينهما
ان هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما تبع للحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان ولا يستقلان في البقاء
والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الالة واما في القابل وذلك لان العزيمة
قد ينفسخ يسيرا يسيرا او الطبيعة قد تتجدد كذلك والالة قد تكل فكذا في هذه الصور يتبدل الحال اولا اما في الارادة
او في الطبيعة او في الالة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما في القابل فربما ينتقض قبوله
واستعداده للفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية لانه لا يخفى ان التبدل في التأثر
يستلزم التبدل في التأثير فوقوع الحركة في المقولتين تبعا في الكم باعتبارين اذ لا يتم المثال الذي ذكره الذي تم عليه
تصدع الابنية عند الغليان وحركة اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على التناسب الى التفصيل ووقوع الحركة في
المقولات الاربع مبتدا بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والاخر النمو والذبول اما
التخلخل فهو ان يزداد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل
منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم غريب كما
في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب

كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذان من مقولة الحركة في الوضع ويطلقان على التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه
وهما من باب الكيف واستدل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى
لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى
المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف في بعض الفضلاء وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض تتوارد
عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان تقتضي مقدارا معينا من ذلك الاجل واما اذا جعل الجسم بسيطا ولها امتصالا
في نفسه كما هو عند الحس فان نسبته يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه فهذا ينتفع بما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك
الى اثبات الهيولى بل يتاتى على راي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة
لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة
فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد
في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل على ان اشتراط الانفصال في
امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار
البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بين حدين فيجوز ان يكون للقسر
حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حد من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود
بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول امكان اختصاص كل جسم بمقدار
معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام
بل نقول ان اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير
فلا يقبل الجسم مقدارا آخر غير ما اقتضاه جزؤه الا بتقدير امكان انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار آخر بان يتبدل
عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار آخر وصورة اخرى لان الهيولى عندهم لا تكون متحصلة بالفعل
الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليه صورة ولم يحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى آخر كما سبق آنفا
بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان
والمصنف ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الرأس يكب على الماء فلا يدخلها الماء فاذا مص
قويا وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج ثم تكب عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤون الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ فنجد انما الورد وما ذلك الدخول لخلاء حدث فيها بان يخرج المص منها بعض
الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رايهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء
الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اوجب ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا
فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني ان الانية
اذا ملئت ماء وسد رأسها واغليت فعند الغليان ينصدع الانية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في
الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الانية فينصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى
الاول فظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه حين عاد الى الحجم الاول بل صغر

[illegible marginal notes]

حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ان يزداد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار
بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل
عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي لان الاجزاء
الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها في اينه او
وضعه او كيفيته لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب بان الاجزاء الاصلية تزداد مقاديرها عند النمو على ما كانت
عليه قبل ذلك بدخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها وتنتقص مقاديرها عند الذبول عما كانت عليه
وانكار هذا مكابرة وقد رد بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا
واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالحق ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية
فالحق ان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول قد عرفت ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من
المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف اخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة
الى فرد اخر منه وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا
تتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما
له المقدار الصغير مع امر اخر ينضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير
انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير ففي حالتي النمو والذبول متغايران
فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وعلى ما حققنا ظهر انه لا اثر
لاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فهذا المدد لان مجموع الزائد
والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصل على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصل كذلك وكذا
الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم هذا لكن الحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل
الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع متواردة على شيء واحد بعينه فان الجسم الذي من مبدأ نموه الى منتهاه
شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدأ ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه
لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينقص عنه فان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصار اضعافا
مضاعفة لما كانت في حالة الطفولية وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته وصار عشر عشير لما
كانت في حال الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف اي الحركة في الكيف
المحسوس مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس اياهما اشارة الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة
واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة
يتوقف على اثبات امرين الاول ان محال الكيفيات قد تتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي
لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لاثبات الامر الثاني بل اكتفوا فيه بما يحس من انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس
على سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد

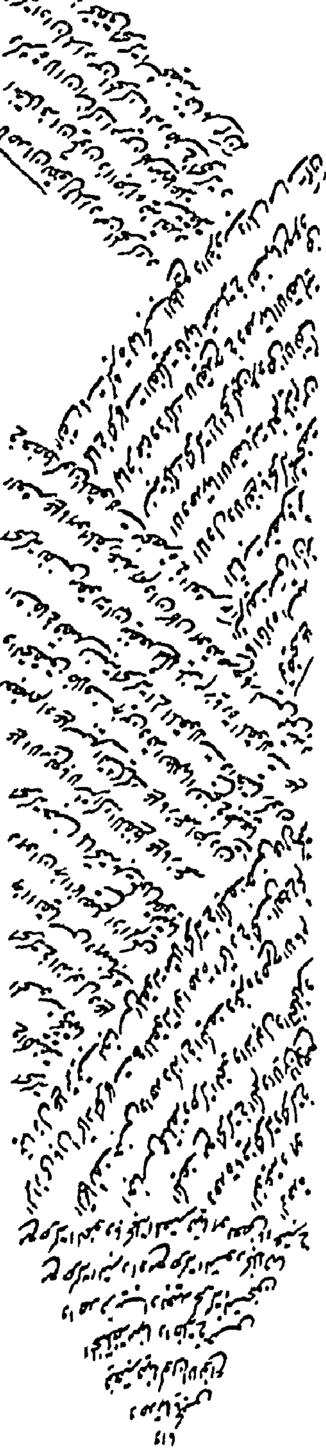
على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة في آنات بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات
بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة ولما بنى
الامر الاول يحتاج الى ابطال مذهبي الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجهي الابطال لهما في مباحث المزاج
والمصنف اشار ههنا الى ابطال مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه
اجزاء نارية كامنة كان يجب ان يحس بحرارة باطنه من دخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما
بط بالحس وفي الاين والوضع ظاهر اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة
بالحس واما في الوضع فلان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى الامور الخارجة
عنه اما محويه فقط كما في الفلك الاعظم واما حاويه ومحويه معا كما في غيره وتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة
وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على سبيل التدريج من غير تبدل المكان فان
قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان ههنا اجزاء بالفعل فثبوت الحكم
لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان
المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف
المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام
اختلاف الحركات قد يكون بالمهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد توصف
بالتضاد وقد توصف بالانقسام فيشير في هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان
تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافها مهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة
العرضي لا يختلف باختلافه مهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها ايضا مبنيا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ
والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك والمحرك او الزمان نوعا لان تنوع المعروض
او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع واحد كالحرارة بموضوعين مختلفي المهية كالانسان
والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فان
الحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا يختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف المهية
ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف
المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك
الاعظم اذا اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلف الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين
فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود
مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدأ والمنتهى
المنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد
على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله
واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف واراد بالمتقابلين المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقول له

وقد

لا يختلف الحركة [illegible]

[illegible marginal notes]

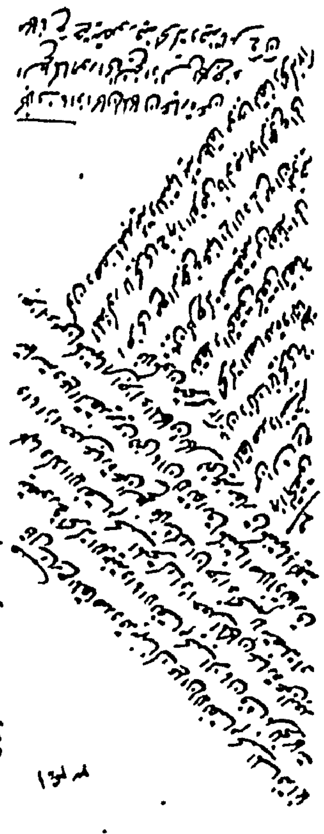
ثم ذكر ان الزمان عارض للمادة الذي من المتعلقات
الست اي ليس المراد من التعلق ههنا التعلق
العروضي بان يكون الزمان مقدارا له
بل التعلق مخصوص بحركة الفلك
الاعظم والكلام في
مطلق الحركة
[illegible]

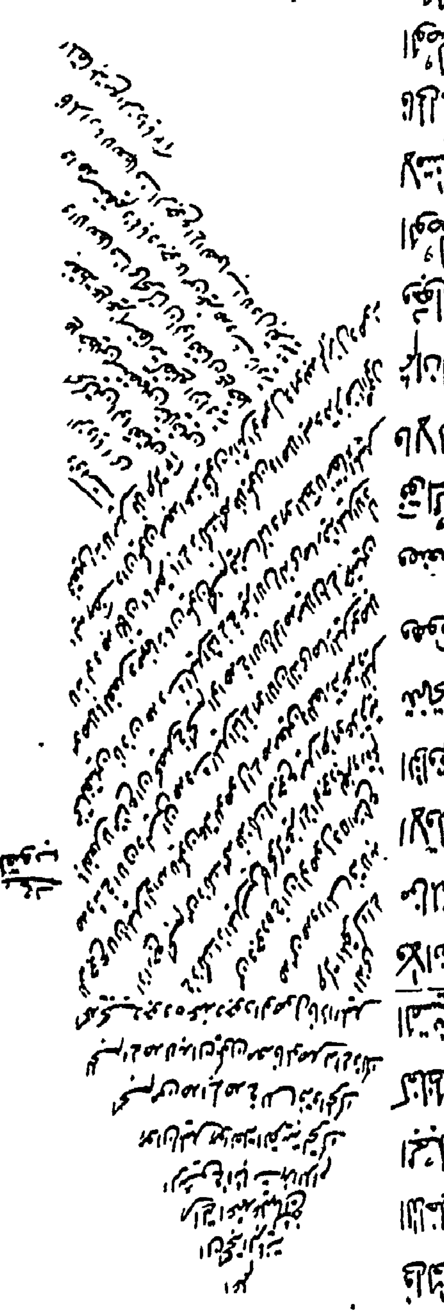


[illegible]

متضادين لكن الاستدارة و الاستقامة ليس موضوعهما نحو واحدا ولا شيء من الموضوعات يكون ان يستحيل من الاستدارة الى الاستقامة الابتداء فطالب الضدين فيقع ان يكون تضادهما للاطراف ومن حيث الاطراف ايضا ليس الضدين اذ لا يستحيل ان يكون المبدء والمنتهى فيهما مجتمعين في شيء واحد

[illegible]





على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان يقال الوصول آني وكذا اللاوصول لما بينا انفا فبين الآنين زمان
سكون لما ذكرنا انفا والجواب النقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت الى اجزاء
منفصلة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى المحاذيات التي في المسافة والزوال عنها
مع انه لا سكون في الفلكيات والحل انا لا نسلم ان اللاوصول آني في قوله حتى انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله
زمانيا والا لكان الوصول ايضا منقسما زمانيا قلنا لم فان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها
آنيات لانها انما تحصل عند انتهاء الحركة مع ان نفي الكل منها تدريجي اذ لا يحصل الا بفعل الحركة فاذا اخذ الجسمين اذا
تحرك احدهما الى الانطباق على الجسم الاخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته ولا يزول هذا الانطباق
الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا في الزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرناه قوله والحجر لا شك ان
الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم فيضعف الاعتماد المجتلب في الحجر ويضعف بمصاكات الهواء
المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد
التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير توسط التعادل وعند التعادل يجب السكون
والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما
فيكون تحكما محضا والجواب انه سلم لو لزم التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع حتى يكون
الجسم ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون
بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء انه لو صح تخلل السكون بينهما فاذا فرض انه
صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه يلزم الخردلة راجعة وح يجب وقوف
الخردلة لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل
بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة ولا يجب بالحركة
لانفصال الجبل ولا تماس الصفو المفروض بل ترجع بريحه فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل
فذلك الفرض صحيح ويجوز استلزامه للمحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا توجبه الاعتماد
اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا
مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل الاعتمادين يوجب السكون والسكون حفظ النسبة فهو ضد لما
الحركتين في غير الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فنعني به حفظ النسبة الحاصلة
للجسم الى اشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلاثة الباقية فنعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل
من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير
تبدل الى وضع اخر فهو بهذا المعنى وجودي مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلث قد يكون من صنف
الى صنف ومن فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار فيما
يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه الحركة فيكون بينهما تقابل العدم والملكة ويقيد عما من شانه خروج على
حركة الاعراض والمفارقات وقد ان السكون في مكان لا يباين مع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو ايضا [illegible] معا تضادا

ثم هو دا

مشهوريا والى هذا المعنى اشار بقوله يقابل الحركتين و تيضا لتضادهما فيه السكون قد يعرض له تضاد كما يعرض للحركة
لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعني المقولة التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة
يضاد سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقر فيه زمانا اقول هذا انما
يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول واما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع في ان لا يتحرك
جسم في شيء من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة ومن الكون طبيعي وقسري وارادي
الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي
وقسري وارادي لان مبدأه ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد فهو
ارادي والا فهو طبيعي والطبيعي في الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة
ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضيا للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر اخر الى الطبيعة ويكون ذلك
غير طبيعي ليرد الجسم اليه فيقف اي ليرد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي
كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول
الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة
الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي فعلى هذا لا تكون الحركة الطبيعية دورية لان نفس
الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة
فكل حركة طبيعية فهي تستلزم هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية
كذلك لان كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون
المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب عنه بان كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا
عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة غير الحركة التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع وقسرية ما مستندة الى قوة مستفادة
قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدأ خارجي وتلك القوة قابلة للضعف
فلا يزال تضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان تصير مغلوبة فتستولي الطبيعة وتميل الجسم بالحركة
الطبيعية بشرط مقارنة امر غير طبيعي وتعرض البساطة ومقابلها اي التركيب للحركة خاصة اي لا يتصور
في السكون تركيب انما تعرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي
قلنا لا بل هو واحد انما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة تركها ان اداة الى الحركة
فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير علة للسكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة
فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت فظاهر انها
ليست من التركيب في شيء وانما الوجه هنا هو الشدة والحركة قد تكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة
وقد تكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن بقاؤه
متساويا مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد

[illegible]

لا يكون قابلاً له كالعرض الحال في الجسم والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون كثيرة كحركة
ساكن السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضاً ثم قيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة
الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطلان اما الدعوى فلان الحركة
المركبة قد يتصور في المتحرك بالقسر كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة
القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت مائل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة
كالطير اذا رمي الى سمت وهو يطير الى سمت اخر فانه يحدث منهما حركة مركبة بين السمتين اعني سمت ما رمي اليه وسمت ما
يطير هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية ثم والسنة الا مثلة
المذكورة ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي لذلك اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو الاكوان
الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجب معنى اخر يعلل به الحركة والسكون
ذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار
المص الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي لذلك
وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول
في الحيز وانواعه بها لزم الدور الخامس متى وهو النسبة الى الزمان وطرفه اي الخامس من المقولات التسع وهو نسبة
ما للشيء الى الزمان او كونه فيه او في طرفه فان كثيراً من الاشياء يقع في طرف الزمان لا يقع في الزمان ويسئل عنه بمتى
ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه
ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في
زمان معين بخلاف الاين وهو ظ ولما كان متى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى مهية الزمان فقال وهو اي الزمان مقدار
الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار اخر قال الشيخ في الشفاء الحركة بجملتها ان ينقسم الى متقدم
ومتاخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون في المتاخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة
لا يوجد مع المتاخر عنها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معاً فيكون للتقدم والتاخر في الحركة خاصية تلحقها
من جهة ما هي الحركة ليس من جهة ما هي المسافة فللحركة مقدار منقسم الى المتقدم والمتاخر والزمان هذا المقدار وقوله
العارضان لها باعتبار اخر معناه ان هذا التقدم والتاخر العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه
الحكماء بل باعتبار اخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المص على ما مر في مبحث التقدم وانما يعرض من المقولة
بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضاتها اي مقولة متى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور
ويعرض لمعروضات المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام
فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى ولا يفتقر وجود معروضاتها وعدمها اليه اي لا يفتقر وجود معروضات
المتغيرات ولا عدمها الى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات
متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدماً على الزمان لان المتقدم على المتقدم
متقدم فلو افتقر وجود المعروض او عدمه اليه لزم الدور والطرف يعني الان المفروض كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست

من الخ

من الخط كذلك الآن ليس جزءاً من الزمان وذلك لأنه مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان والحد المشترك بين
الكميات المتصلة ليست أجزاء لها وإلا لما أمكن تقسيمها إلى اثنين بل تقسيمها إليه لأن التنصيف يكون تثليثا
والتثليث تخميسا وعلى هذا وعدم في الزمان لا على التدريج جواب عن معارضة تقريرها أن الآن جزء من الزمان
لأن عدم الآن إما تدريجي أو دفعي والأول باطل وإلا لكان الآن زمانيا لا آنيا إذ الآن إذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد
قطعا فيكون زمانيا منقسما بل يكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي أن يكون عدمه متصلا بآن وجوده إذ لو لم يتصل
بل كان الآن الأول في الزمان الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال فتتالي الآنات يستلزم تركب الزمان
منها وتقرير الجواب أن هناك قسما ثالثا بيانه أن الحصول التدريجي حصول ما هو متصل ينطبق على الزمان
كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن أصلا وغير التدريجي إما أن يكون حصوله في طرف الزمان أعني الآن لا في الزمان
ككون المتحرك في حد معين من حدود المسافة ما بين المبدأ والمنتهى فإنه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا أو حصوله
في الآن والزمان معا كالوصول إلى المنتهى فإنه يوجد في آن ويبقى زمانا وكالهيئة الحصولية التي هي في الآن
إنما يستمر في زمان بعد ذلك الآن دون الأول وإما أن يكون حصوله في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على أنه يوجد
في كل آن يفرض في ذلك الزمان ككون الشيء متحركا فإن هذا لا يصدق على الشيء في طرف الزمان الآن الحركة نهاية
بل يصدق ذلك على الجسم في كل آن يفرض من الآنات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو
القسم الأول وبين الدفعي الذي تناول الوجهين المذكورين فظهر أن الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم
الآن في الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى أنه لا يوجد في ذلك الزمان
آن إلا ويكون عدمه فيه فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا يتحقق فيه قيل الكلام في حدوث عدم
الآن وهو آني دفعي أقول كل ما هو غير الزمان والآن يوجد في أحدهما وأما هما فلا يمكن أن يوجدا فيهما وإلا لزم التسلسل
فإن الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان أيضا موجودا في زمان آخر وهكذا في غير نهاية وكذا الآن لو
كان موجودا في الآن لكان ذلك الآن أيضا موجودا في آن آخر ولزم التسلسل وإذا تمهد هذا فلا نسلم أن وجوده أولا
في آن حتى يتصل عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نسلم أن عدم الآن آني فقوله لأن الآن إذا انعدم شيئا فشيئا يكون
امتداديا قطعا قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا إنما يقتضي أن يكون لانعدامه امتداد لا لوجوده والنزاع فيه وإن سلم
ما مر آنفا وحدوث العالم يستلزم حدوثه يعني إذا ثبت أن العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه أن الزمان
حادث لأن الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين أي الوضع هيئة
تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين أجزائه بعضها إلى البعض ونسبة أخرى تقع بين أجزائه وأشياء أخر غير
ذلك الجسم خارجة عنه أو داخلة فيه كالقيام فإنه هيئة للإنسان بحسب نسبة فيما بين أجزائه وبحسب كون رأسه
من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير بالانتكاس وضعا آخر وفيه تضاد فإن القيام والانتكاس وجوديان
يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لأن الشيء قد يكون أشد انتصابا أو انحناء
من غيره والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه إشارة حسية كالنقطة
بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك أي الملك ويسمى الجدة أيضا

هوم
أقول إن هذا القسم داخل في الوجه الثالث من الدفعي لا أنه
واسطة بين التدريجي وبين الدفعي الذي تناول
الوجهين وهذا كما لا ينبغي أن يشتبه
على أحد سيما الشارح
العلامة رحمه

[illegible]

نسبة الشيء اي هيئة تحصل بسبب نسبة اي ما الصق يحيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه

المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه

الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما هنا والا يلزم العدم يعني ان الثامن من المقولات التسع هو

ان يفعل وهو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو

تأثر الشيء من غيره كذلك كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع من المحققين منهم المصنف الى ان

ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى المؤثر ويتحقق هناك

تأثير وتأثر اخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تأثير وايجاد حتى الابداع الذي لا يفتقر

الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل انما كان الفاعل على

تغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال

المنفعل هو ان ينفعل وقال الشيخ انما اوثر لفظ ان يفعل وان ينفعل

على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة

وانما المقولة ما كان توجها الى غاية ما من وضع او كيف

او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان

ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك والحمد

لله اولا واخرا وظاهرا

وباطنا

المقصد الثالث

في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب
والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل استدل على وجود الواجب تعالى بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت
المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب
وهو المطلوب الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ذهب المليون قاطبة الى ان تأثير الواجب
تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه تعالى يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تأثيره تعالى فيه بالايجاب
واحتج على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تأثيره تعالى فيه بالايجاب لان الاول ثابت لما بينا من قبل
ان العالم حادث فينتفي الثاني لبيان المنافاة ان تأثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا
لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن المؤثر التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث
آخر فيلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المصنف وسائر المتكلمين على ما مر
في مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان
يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون الواجب الوجود تعالى
هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر
هو الذي اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم والواسطة
غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تعالى اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله حادث بل انما
ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المصنف وجود المجردات اطلق القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود
المجردات لم يثبت عنده عدمها ايضا كما قال في صدر الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه
وادلة وجوده مدخولة فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما
قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولما اثبت بالدليل قدرة الباري تعالى اراد ان يشير الى
الاجوبة عن ادلة المخالفين تقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك لانها تقتضي
امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا يخلو عن احدهما قطعا لان المؤثر ان
استجمع شرائط التأثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وجود الاثر
وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة
وحدها اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها وهذا ما يقال ان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وحينئذ يجب الفعل وان
يترك بان يريد الترك او لا يريد الفعل وحينئذ يجب الترك فقوله ان استجمع شرائط التأثير وجب صدور الاثر ان اراد وجوب

صدو

صدق الأثر بالنظر إلى استجماع الشرائط أعني انضمام الإرادة إلى القدرة قلنا نعم لكن لا يضرنا فإنا ندعي إمكان
صدق الأثر بالنظر إلى ذات القادر مع قطع النظر عن إرادته وإن أراد وجوب صدق الأثر بالنظر إلى الذات العالية
قلنا نعم وتقرير الدليل الثاني أن القدرة على الأثر بمعنى التمكن على فعله وتركه إما حال وجود الأثر وحينئذ يجب وجوده
فلا يتمكن من الترك وإما حال عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب ما أشار إليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة
على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال يعني نختار أنها حال عدم الأثر لكنها باعتبار التمكن من الفعل في
ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجتمع معه وتقرير الدليل الثالث أن الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء
لكان قادرا على عدمه لأن نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لأن العدم الأصلي أزلي ولا
شيء من الأزلي بأثر للقادر وأيضا العدم نفي محض لا يصلح أن يكون متعلقا للقدرة والإرادة لأن معنى التأثير
وحيث لا أثر فلا تأثير وتقرير الجواب ما أشار إليه بقوله وانتفاء الفعل الذي هو فعل الضد يعني أن القادر هو الذي
يصح منه أن يفعل وأن لا يفعل وعدم الفعل الذي [illegible] وعموم العلة تستلزم عموم الصفة يعني أن
علة القدرة يستلزم عموم صفة القدرة أي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات لأن علة المقدورية
عامة في جميع الممكنات ~~لأن علة المقدورية عامة لجميع الممكنات~~ فالقدرة عامة في جميعها أما أن علة
المقدورية عامة فلأن علتها الإمكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات
مقدورا لله أقول لا نسلم أن الإمكان علة المقدورية بل إنما هو علة الحاجة إلى المؤثر والمؤثر إما موجب وإما قادر
ولو سلم فلا نسلم أن كل ما هو مقدور هو مقدور له تعالى لم لا يجوز أن يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة إلى
بعض القادرين فإن المعتزلة القائلين بأن أفعال العباد مقدورة لهم بخصوصها وخلق الأجسام مقدور لله تعالى
والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة أن المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استنادها إلى الذات والمصحح للمقدورية
هو الإمكان فإن الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء
فإذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم
ليس بشيء وإنما هو نفي محض لا امتياز فيه أصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات
بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن أن المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء وإلا لم يمتنع اختصاص البعض
بمقدوريته تعالى دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة
المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز أن تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى
التقديرين لا يكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء والمخالفون في هذا الأصل وهو أعظم الأصول
الإسلامية فرق أعظمها الثنوية فإنهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وأن الواحد لا يكون
خيرا شريرا فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل
الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لأنهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الإله محتاجا إليه فكأنهم أرادوا
معنى آخر سوى المتعارف فإنهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا إلى أن فاعل الخير
هو يزدان وفاعل الشر هو أهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا اللهم إلا

ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظ اللغة فلا يحتاج في
الحد لكنه غير لازم مما ذكروا الاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم والاخير عام اتفق جمهور
العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور استدلال المتكلمين وهما اورد المص احدهما ومن استدلال الحكماء
ايضا وجهان اورد المص كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده المص هو انه تعالى فاعل فعلا محكما
متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا
فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق
للافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق
وانتظام واتقان واحكام تحير فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد
بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان
لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد بالانتظام والاحكام من كل وجه ففي
ان هذه الاثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيها اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور
ما هو اوفق منه واصلح فظ انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض
الوجوه فحال اثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان بنزول الماء وتستنير الناس ينتفعان بهما قلنا
المراد اشتمال الافعال والاثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة
للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوق ما هو اكمل والعلم بان
مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل
قد يصدر عن بعض الحيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وترتيب معايشها كما للنحل وكثير
من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا
لو سلم ان موجد هذه الاثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون لها من العلم قدر ما تهتدي الى ذلك
بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما الذي لم يورده المص فهو انه تعالى فا
اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة
السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على
التصديق بالعلم والقدرة فيلزم الدور واجيب بمنع التوقف فانا اذا اثبتنا صدق الرسل بالمعجزات حصل
العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظ ان منع هذا مكابرة نعم يتجه ذلك
في صفة الكلام على ما صرح به الامام واما دليلا الحكماء فالاول منهما ان الباري تعالى مجرد وكل مجرد عاقل
وقد مر الكلام فيه مستقصى والثاني انه تعالى عالم بذاته واذا علم ذاته علم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم
عبارة عن حصول المعلوم عند العالم وهو حاصل في شانه لان ذاته غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته
واما الثاني فلانه مبدأ لجميع ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ورد
عليه انا لا نم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاصل وما حصل هو

عقل

عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها
غير غائبة عنها ولما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه مستقصى والى الاخير اعني بانه
وجهي الحكماء على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على انه تعالى
عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت انه تعالى عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين
وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين هما الطرفان
ههنا بالطرف ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية
ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم
فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان
واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما
سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة والى هذا
اشار بقوله والتغاير اعتباري يعني ان ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها
باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا
يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا شك ان صور الاشياء
المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدية من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما
سبق ان علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل بحضور الاشياء بانفسها عنده وكذلك علمنا بذواتنا
وبالامور القائمة بها فذلك يبتني على الحضور وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء فيه
ان انكشاف الشيء على الآخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده والى
هذا المعنى اشار بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده وقوله لان نسبة الحصول اليه اشد
من نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك
بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال
انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج منها
فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة
الى اخرى والثاني هو الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير فيه تعالى بل التغير
انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس
العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري
وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا
في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك
الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلا
اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما

يخصص بجزء منه الحال لمعنى انه ما حكم هذا والماضي انه ما قبل زمان حكمي والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا
فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان او غير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في
حاله ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عنده بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث
ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما متعاليا عن
الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة
على السوا فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو تعالى وصفاته الحقيقية زمانية
لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السوا
فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده
في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها
الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه تعالى ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات
قال بعض الفضلا وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهم بعضهم من ان علمه محيط بطبائع
الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموا واما الجزئيات فلان ادراكها انما يكون بالآت جسمانية والحواس
ان ادراك المتشكلات انما يحتاج الى الآت جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة
حقيقية ذات اضافة فلا حاجة الى الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا
يلزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم انها
ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا امكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب ما مر
من ان العلم انما هو تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيد الوجوب ولو سلم فنقول انها ممكنة لذواتها واجبة
لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجودها ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار
بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور العقلا
على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال
الحكما وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولها معنى اخر يلزم في مبحث الكيفيات
النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته وليست زائدة على الداعي والا لزم
او تعدد القدما يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون بعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استوا
نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع
احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة
للعلم والقدرة وسائر الصفات وذهب المصنف وجماعة من رؤسا المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف
وابو القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع ويسمى بالداعي واستدل المصنف على ان الارادة
ليست امرا اخر سوى الداعي بان هذا لو كان امرا اخر سوى الداعي لزم التسلسل او تعدد القدما فان هذا الامر ان كان قديما

لزم

٣٥٢

علمه وانت خبير
بان المشهور من قول الحكما
في علم الواجب تعالى انه حصولي
لا حصولي كما نقله فخر الدين

المشكلة
حادث لزم كون الحادث
ممكنا لكونه حادثا وواجبا لما تقرر من ان
الممكن ما لم يجب من علته لم يوجد

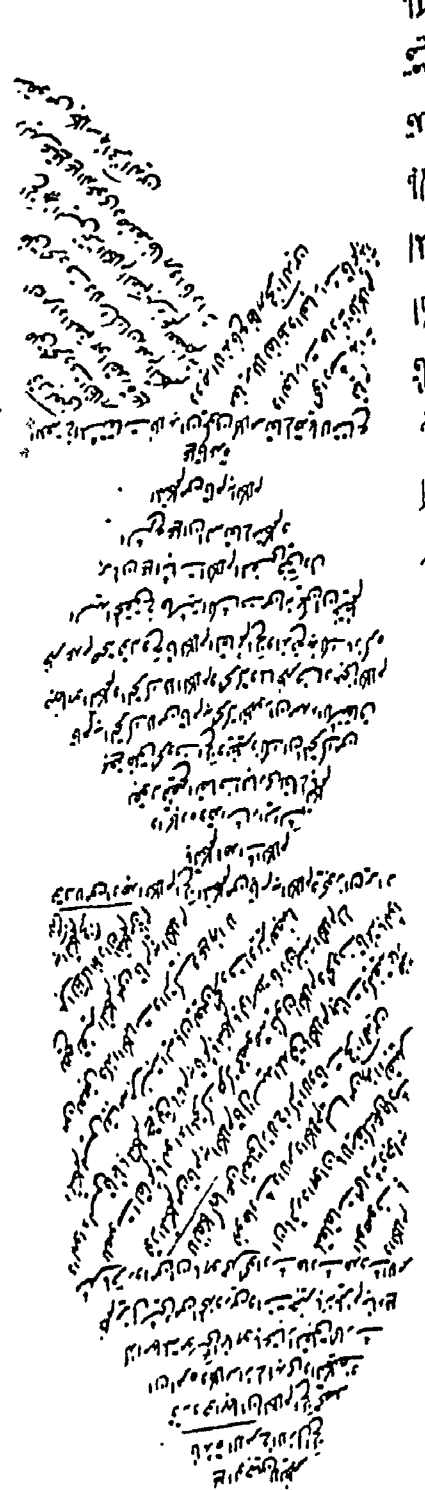
[illegible]

لمن تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج في تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى امر اخر ولزم التسلسل اقول التزموا تعدد القدماء لانه على اي حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس الذات او امرا اخر زائدا عليه وذلك ط والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة الآلات يعني ان السمع دل على كونه تعالى سميعا بصيرا وهو مما علم بالضرورة من ملة نبينا والقرآن والحديث مملوء به بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله وايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق شأن الضروريات الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من الكمالات يثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا بد فيها من بيان ان الحيوة في الغائب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وغايته متشبث في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم بان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر والاتصاف بهما انما يتصف به ان لم يقم به افة ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح له السمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثله في حق الباري تعالى وايضا لا سبيل الى ابتناء استحالة النقص والافة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء في ثبوت الاجماع وفي الادلة السمعية القطعية على كونه سميعا بصيرا فلنقول على الاجماع بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسئلة ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه الاعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر علمين بمتعلقيهما على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين زائدتين على العلم كما هو رأي الجمهور فنقول الاحتياج لنا الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا وذات الباري تعالى لبرائته عن القصور يحصل بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها واحتج النافي للسمع والبصر عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه محال في حقه تعالى والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نسلم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ونحوهما ولذلك يدل على ثبوت الكلام تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فلا بد من القدح في احد

القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات
يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف
فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه
تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس
الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان
المذكوران لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله في غيره كجبرئيل او النبي عليهما السلام ومعنى كونه
متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس
الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف
بل هو معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم
فهم صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول انه قد علم
بالضرورة من دين محمد عم حتى للعوام والصبيان ان القران هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة
المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة عليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر و
ثبت بالنص والاجماع من خواص القران انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك
الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك عربيا لقوله تعالى انا انزلناه
قرانا عربيا منزلا على النبي بشهادة النص من تلك الاية وامثالها واجماع الامة مقروا بالالسن للاجماع
مسموعا بالاذان للاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع فان قيل المكتوب
في المصاحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه
نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى السور
والايات لقوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من ايات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء
ولا شيء منهما يتصور في القديم لان ما ثبت تعدده واقعا عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه معنى انا اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فهو كون امر فهو قسم من
الكلام متاخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء لها والجواب انه لا نزاع في اطلاق اسم القران
وكلام الله بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين
والفقهاء واليه ترجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث وعلى مدلوله الذي هو القديم واطلاق
هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله
تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا اخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال
في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول
رسول كريم ثم اختلفوا فقيل هما اسمان لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله فيه حتى ان ما
يقرؤه كل احد يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون

[illegible]

يقرأ القارئ أي قارئ كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب إلى مؤلفه فإن قيل إذا
أريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام
الله تعالى وكذا إذا أريد به المعنى الأزلي وأريد بسماعه فهمه من الأصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى بأنه
كليم الله تعالى قلنا فيه أوجه أحدها وهو اختيار الإمام حجة الإسلام أنه سمع كلامه الأزلي بلا صوت وحرف
كما ترى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات
والصفات لكن سماع ما عدا الصوت والحروف لا يكون إلا بطريق خرق العادة وثانيها أنه سمعه بصوت
من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها أنه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو
شأن سماعنا وحاصله أنه أكرم موسى بإفهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لأحد من خلقه وإلى هذا
ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي والأستاذ أبو إسحق الإسفرايني وعلى التقديرين فقد يجعل اسم المجموع
بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسم المعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من أبعاضه وبالجملة
فما يقال من أن المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال إنه
حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وإنما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية
وما يقال إن كلام الله تعالى يمتنع أن يحل بلسان أو قلب ولا حالا في مصحف أو لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي
هو الصفة الأزلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان أو قلب أو مصحف وإن كان المراد هو اللفظي
رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم إلى الحقيقي الأزلي على أن إطلاق اسم المدلول على الدال وكذا
إجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع في مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب
وكتبته بيدي الثالث أن كلام الله تعالى لو كان أزليا لزم الكذب في أخباره لأن الإخبار بطريق المضي
كثير في كلامه تعالى مثل إنا أرسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون إلى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع
النسبة ولا يتصور السبق على الأزل فتعين الكذب وهو محال على الله سبحانه والجواب أن كلامه تعالى
في الأزل لا يتصف بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب
التعلقات وحدوث الأزمنة والأوقات وتحقيق هذا مع القول بأن الأزلي مدلول اللفظ عسير جدا
وكذا القول بأن المتصف بالمضي وغيره إنما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع أن كلامه
تعالى يشتمل على أمر ونهي وإخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان أزليا لزم الأمر بلا مأمور والنهي
بلا منهي والإخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز أن ينسب إلى
الحكيم العليم تعالى وتقدس فأجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بأن كلامه تعالى في الأزل ليس بأمر ولا
نهي ولا خبر ولا غير ذلك وإنما يصير أحد هذه الأقسام فيما لا يزال ورد بأن وجود الجنس من غير أن يكون
أحد الأنواع غير معقول وأيضا التغير على القديم محال قلنا هو في الأزل أمر واحد يعرض له التنوع بحسب
التعلقات الحادثة من غير أن يتغير هو في نفسه وقد يجاب بأن السفه والعبث إنما يلزم لو خوطب المعدوم
وأمر في عدمه وأما على تقدير وجوده بأن يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده



[illegible marginal glosses]

شرحناه في مبحث المسموعات فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف كلام في تحقيق كلام الله تعالى محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة والتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل تعرف حقيته وقال بعض الفضلاء هذا المحمل من كلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التي ذكرها انما تلزم على ما فهم الاصحاب من كلام الشيخ هي التي ذكرناها في الوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب ايضا ما ذكرناه فلا يكفر من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بل انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقية وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي او اوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فان التلفظ حادث دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود ولا يكون بعضها متقدما على بعض وانتفاء القبح يدل على صدقه اتفق المسلمون على ان الكذب في كلامه تعالى محال اما المعتزلة فلوجهين اشار المصنف الى اولهما وهو ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال قبيح لان الكلام عندهم كما ذكرنا انما هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والثاني انه ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر من الاحوال الاخروية والاولى وفي ذلك تفويت مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا يلزم ان نكون نحن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا

[illegible marginal glosses]

وكذبه وقيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان
صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدق الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه
لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم
لا يقولون به اللهم الا ان يقصدوا بذلك الزام المعتزلة مع ان الاهم بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي
اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم عين مدلول
الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى الكذب الكلام النفسي فيلزم النقص في صفته تعالى
الثاني انه تعالى لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل
لذلك الكذب والا لجاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع
الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه وقد يقال لو تم هذا الدليل
لدل على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يقال ان الله تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب
المقابل لذلك الصدق ولكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار
عن الشيء لا على ما هو عليه نقص قلنا كان رجوعا الى الوجه الاول وقيل هذا الوجه ايضا انما يدل على
الكلام النفسي دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرناه في الوجه الاول بان يقال كذب
الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا آنفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا قديم
وليس ما ذكر من المحذور لانهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا حدوث صفة
اللفظ اعني حدوث كذبه لكان اولى وبقيت العمدة الوجه الثالث وهو معتمد الاصحاب الدلالة على الصدق
في الكلام النفسي واللفظي معا والبرائة عن المناقشات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم
بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه ومنها البقاء والوجود يدل على سرمديته تعالى لما كان
الواجب ما يمتنع عدمه كان باقيا مستمر الوجود ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات
حتى يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد
ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس عبارة
عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود متحقق دونه كما في آن الحدوث ونقض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد
الحدوث اقول حاصله ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب
الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وتابعهم المصنف واشار اليه بقوله ونفي الزائد واستدلوا عليه بوجوه
احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث نسبته الى الزمان الثاني وثانيها
ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو ليس نفس ذاته لما كان الواجب الوجود لذاته لان ما هو موجود
لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء بصفة يعلل بها الوجود في الزمان
الثاني لكان [illegible] الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض عليه
صاحب الصحائف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه كالارادة

فانها

[illegible]

فانها تتوقف على العلم والعلم على الحيوة ورد بان افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب الذاتي
اقول ينحو الى الوجه الاول اذ لا يبقى تمامه من ان البقاء وجود خاص بناء على المقدمات مستدل لسوالها
ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه لكان افتقر صفة البقاء الى الذات لمر الذي لم توقف شيء كل في الزمان
الثلثة على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف ولو
لم يفتقر احدهما الى الاخر بل تفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا
من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة وافتقار
الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات
مح لان افتقار الصفة الى الذات ضروري ورد بعضها ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على
الذات قائمة به كانت باقية بالبقاء ويتسلسل فان قيل هو باق ببقاء لكن بقاؤه نفسه لا زائد عليه
قلنا فح يجوز ان يكون الباري تع باقيا ببقاء هو نفسه وفي نفي الشريك يعني وجوب الوجود يدل على
نفي الشريك في الوجوب اذ لا يمكن تعدد الواجب الا بالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية
الواجبة او معلولا لها او لازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع
احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء
ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق هو عليه فان الماهية الواجبة التي
بها في العلة شيء لم يرد به مفهومها وفي الاخر ما صدق هي عليه لم يستقم الكلام فان قوله ان كان
نفس الماهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز
ان يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل
عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا
بامر منفصل عن مفهوم الواجب عين ذات الواجب بلا محذور لا يقال لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه
لانا نقول فح يكون شقا خامسا نختاره في الجواب ايض ولو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما
تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجود والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لم يكن
الوجوب لها لتعين هو هو وح لان كل موجود متعين وجواز التعين بدون الوجود وهو ينافي كون الوجود
ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجود وان كان بين الوجود والتعين لزوم فان
كان الوجود بالتعين لزم تقدم الوجود على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجود وان
كان التعين بالوجود وكلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لامر غير
مختلف فلا يوجد الا واجب واحد وان كان التعين والوجود لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاحتياجه
حينئذ في الوجود والتعين في احدهما الى امر منفصل وهو ظ اقول قوله لزم تقدم الوجود على نفسه ضرورة
تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجود فيه ان تقدم العلة على المع بالوجود والوجود انما هو على تقدير
كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول هيهنا التعين لما سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية

قطعه

[illegible]

ولو سلم فالموقوف متقدم على الموقوف عليه لا انا حلهما وهو الذات والاخر وجوب التعين ايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار ان لا لزوم فيه وبين الوجوب قوله بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا تم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب تم قوله لان التعين للمعلول لازم غير متخلف قلنا تم لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد وهو لا يغني وجوب الوجوب دليل على نفي المثل ايضا اي الواجب لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين مهية مشتركة بينهما ووجود عارض لامتناع تركب الواجب كما سيأتي والكل الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانا ويدل على نفي التركيب ايضا بمعانيه يعني التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجدران و السقف لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنيا ولا خارجيا وعلى نفي الضد ايضا لان الضد يوصف بالتعاقب في الموضوع معنا والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز ايضا يعني ان الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب لكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن يحتاج الى الواجب وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب هو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر اخر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايضا استغناء المكان عن المتمكن في الوجود تم قوله لان المكان قد يوجد بدون المتمكن قلنا تم لو لم يكن المتمكن هو الواجب كما في فرضنا هذا وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول لم لا يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا الاحتياج في صفة اخرى كما ذكرنا انفا وايضا لو كان في مكان لكان المكان قديما وقد بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم وح يكون جزء لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم وح يكون جسما وكل جسم يكون حادثا لما بينا من حدوث الاجسام ومركبا ايضا فيلزم حدوث الواجب وتركبه وعلى نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينافي الوجوب الذاتي وايضا ان حل في شيء فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب احقر الاشياء اقول هذا لا ينافي كونه حالا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى يحل في العارفين و النصارى الى الحلول في عيسى فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فبطل وان ارادوا غير ذلك فلا يمكن نفيه واثباته الا بعد تصوره معناه ويدل على نفي الاتحاد ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول فجعله من فروع

وجوب

وجوبا لوجوده لانه نظر لا يخفى على المتأمل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان
انتفى هويته وصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد
ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه ولا اثباته الا بعد تصور ما هو المراد وبدليله
على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما ممكن حادث لما بينا من حدوث الاجسام
ويدل على نفي حلول الحوادث فيه ما به اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحوادث اي الموجود
بعد العدم خلافا للكرامية اما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه تعالى قبل العالم والموجود
غير رازق لزيد الميت وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز
واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع ووجه
اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق
وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصافه تعالى به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو تعالى
به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو
متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده بغير
بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخالي
عن كل فرد يكون شرط الحصول كمال بل لاستمراره الى الان غير متناهية فلا يكون نقصا الثاني ان ذات
الواجب لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث
في الازل وهو مح اقول الملازمة ممنوعة الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير
وهو على الله تعالى مح واعترض عليه بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس
المتنازع فيه وان اريد تغير في الواجب او تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوع لجواز ان يكون الحادث
معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا
ابتداء كل بانقضاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه تعالى لو اتصف بالحادث لزم جواز ازليته الحادث
~~معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا~~
ابتداء كل بانقضاء الاخر كحركات الافلاك لو اتصف بالحادث وهو باطل قررناه ان الحادث ما له اول والازلي
ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال الانقلاب الى الجواز
وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في
الازل والجواب ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز
وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف
ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان المح جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا الازلية
جوازه بمعنى انه يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله لايجاد العالم متحققة في
الازل بخلاف قابلية تعالى لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في

الازل

قوله واجب الوجود لذات الواجب الخ
قوله هذا الجواب على تقدير تمامه ابطال للسند الاخص [illegible]
ان السند المنع [illegible]
[illegible]

في الازل ومعنى الكلام ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا اختلاف في امكان وجوده في الازل الرابع انه
لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث
لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو
عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية
الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان
لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد به مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا فان عدم
كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث انما يجعلان من صفات
الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقنا على المعدوم وايضا باعتبار
كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال
العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي بمعنى امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها
انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق واحتج الخصم بوجوه
الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي
حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات واضافاتها
يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام به تعالى اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف
القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلبي لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة
الحادثة به والجواب بمنع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة المخالفة لحقيقة الصفة
الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم يجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تعالى صار
خالقا للعالم بعدما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية
وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم ويتغير ذلك
التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها
وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان
الحنابلة قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في
ذاته وكذا السامعية والمبصرية يحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة
والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته تعالى او انتهاؤه وهما عدميان بعد الوجود فيكونان
حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى والجواب
بان التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا انفا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية
محضة كالحياة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي معناها
الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا

واما

قوله
اما الملازمة
فلوجهين اقول على
القول بزيادة الصفات الحقيقية
على الذات وحدوث التعلقات يلزم
حدوث الصفات فيلزم حدوث الذات بمقتضى
الدليل المذكور لجريان الدليل هناك بوجهي الملازمة
كما لا يخفى الا ان يقال المستدل لا يقول
بزيادة الصفات الزائدة القديمة
[illegible]
يلزم الازلي
لكن الصفة
[illegible]
عن التعلق مع
انها في الازل خالية
عنه كما مر [illegible]

[illegible]

كونه تعمر بيا لما سئل الرؤية لانه اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى وبما يمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة ان المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة و ثانيهما انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال في نفسه لا يقع على شيء من التقادير واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى لم يسئل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها و اطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن هيهنا يمتنع حملها عليه لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناها ايضا لكن النظر الموصول بالى نص في الرؤية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا للسؤال لان قوله لن تراني نفي لرؤيته تعالى لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني اية من اياتك انظر الى اياتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب لا يطابق السؤال لان قوله تعالى لن تراني على ما ذكر من الاجماع نفي لرؤية الله تعالى لا لرؤية اية من اياته واما ثانيا فلانه تعالى جعل الجبل اعظم اية من اياته فكيف يستقيم نفي رؤية الاية واما ثالثا فلان الاية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى انما سئل الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه قد اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسئل ليمنع فيعلم قومه امتناعها واجيب بانه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسدا اما اولا فلانهم لما سئلوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسئول لجواز ان يكون ذلك لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بالمطلوب تعنتا لا لامتناع المطلوب واما ثانيا فلان تجويز الرؤية بط بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد وتقريرا لباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مومنين بموسى مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب المحال ومشاهدة ما جرى من الاحوال والاهوال والا لم يفد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى ورد هذا بانهم كانوا مومنين لكن لما لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام فاختار موسى في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سئلها لنفسه لراه لعلو قدره عند الله تعالى الرابع انه سئل الرؤية مع علمه بامتناع الرؤية لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما طلب

ابرهيم

ابرهيم ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان
يكون لاشتغاله بتبليغ العلوم والوظايف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سألوها منه فطلب
العلم او خطر بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق واجترا على السؤال ليتبين له جلية الحال واجيب بان
التزام جهل النبي المصطفى بالمتكلم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون احاد المعتزلة ومن حصل
طرفا من علم الكلام هي لبعد الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني
ايضا بانه لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل حال [illegible] او حال السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو
حالة تزلزله واندكاكه ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير
تقييد بحال السكون والحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع
الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال السكون او الحركة لكن في المستقبل وعقيب
النظر بدليل الفاء فلا يرد السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا
ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يترتب عليه [illegible] العلة
والجزاء ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وايضا الاستقرار بحال الحركة ممكن بان يحصل
بدل الحركة السكون وفي المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق وذلك ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض والطويل
من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان
قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء اخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام
العرض الواحد بمحلين وهو ممتنع فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي يتركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة
الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند
الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة
ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا
مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة
المصححة للرؤية لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل
الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو
غير جائز لما مر فصحيح ان العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما
فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها علة مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح
ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان
للتأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فتعين ان العلة المشتركة هي الوجود وانه مشترك
بينهما بين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الباري تعالى
فيجوز ان يرى ذاته وهو المطلوب ولشمول الرؤية للجواهر وما ذكر من دليله مع ابتنائه على اثبات الجواهر

قوله الا ان المراد اقول قد عرفت انه يجوز ان يكون المراد الاستقرار عقيب النظر
بشرط التزلزل و
الاندكاك فلا توجه للسؤال
فقط فخر الدين
قوله وذلك لانا نرى الطول الخ اقول يمكن
الطول مرئيا بان يكون متعلق الرؤية بالذات ثم
ويجوز ان يكون تميز الطويل من العريض بواسطة ان الطول
[illegible]
حيث قال فان استقر مكانه وهو يؤدي الى تعبير مؤيد بعدم
الجواز فافهم فخر الدين
قوله واجيب بانها الخ اقول قد
عرفت مما ذكرنا تقرير الايراد على
الوجه الاول اندفاع الجواب المذكور كيف و
كون الرؤية متعلقة باستقرار الجبل من حيث هو ثم
السند ما عرفته ويقول ايضا يجوز ان يكون علقه بالنظر الى الجبل
من وقت التزلزل بشرطه ولزوم الاختلال في الكلام ثم ان يصف
الكلام الامر بالنظر الى الجبل فان وقع الاستقرار بعد
النظر بشرط الاندكاك والتزلزل تبع
الرؤية والا اختلال بينهما
لا يخفى فافهم

التسمية ٢

و انقلنا من عيون الرضا بروايته ما لا يخفى فخر الدين قوله
[illegible]
يجوز ان يكون العلة المشتركة الوجود بشرط الحدوث او بشرط
الامكان وح لا يلزم صحة رؤية الباري تعالى فخر الدين
قوله لانه عبارة عن الوجود الخ يجوز ان يكون
الحدوث هو الوجود المخصوص اي الوجود
المسبوق بالعدم وح لا يلزم
ان يكون العدم جزءا
العلة فافهم
فخر الدين

المزدوجة مبني على امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو ممنوع بل يجوز ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض

بتمامه في محل آخر لا يجوز ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام

بالمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض عليه بوجوه يندفع بما دل عليه كلام امام الحرمين من

ان المراد بالعلة هيهنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض

الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل كيفية الحال الذي هو

امر اعتباري وجه اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر

للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة وجه اندفاعه

ان الامكان امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به فاين علة الصحة يجب ان تكون

مجال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل الثالث

ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الآخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما

بعلة على الانفراد وان سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار

فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكرتم من ان الامر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما

هو في الواحد الشخصي وجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية

بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء ونذرك هويته مع غير ان ندرك لكونه عرضا او جوهرا

فضلا عن ان ندرك ما هو زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل نرى

زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ماله من

الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند سؤالنا عنها وان استقصينا في التأمل

فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية

مشتركة بين الجوهر والعرض قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية و

الحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصيات الموجودة

الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان

يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الرابع ان بعد تسليم كون الوجود هو

العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته تعالى لجواز ان

يكون خصوصية الجوهرية والعرضية شرطا لها وخصوصية الواجبية مانعة عنها وجه اندفاعه ان صحة الرؤية

عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضرورية بلا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تتصور

لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد ذهب

معاشر الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الآمدي بان المتمسك بهذا الدليل ان كان

من يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد

كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به وقال بعض المحققين مفهوم الوجود

مشترك

مشترك بين الموجودات كما هو عند الشيخ ايضا فلا اتحاد الذي ادعاه اراد به ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان [illegible]

تقوم احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه

بين الموجودات والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات

انه يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متفقة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم

صحة رؤية كل موجود في الاصوات والطعوم والروايح والاعتقادات والقدرة والارادة وغير ذلك

من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري عادة الله

تعالى بانه لا يخلق فينا رؤيتها الا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم فسادا اخر وهو ان يكون المرئي من كل موجود

مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها قال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا

من التزم لذلك فقال ان المرئي هو الوجود فقط واما الابصار باختلاف المختلفات بل العلم بالضرورة وهذه

مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة

المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية

الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود

وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكنا نقول يصلح هيهنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية

انما هو امتناع تعلق الرؤية بالاشياء في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقد يقال كما ان تعلق الرؤية

بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه

مخلوقا يقتضي كونه مما تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة والعجب من هذا

المجيب انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية ولا وجه له غير ان يقال تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات

الخارجية والا فصحة الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي

لا تقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية

وصحة المخلوقية اذ كل ما يقال في احديهما يقال في الاخرى بالعكس فمن اين سلم ورود النقض باحديهما واجاب عن الاخرى

وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الايات

والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روي حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم واما النص

فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل

بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى

والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية اعترض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم ان لفظة الى صلة

للنظر بل هو واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر

الموصول بالى قد يجيء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم

ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه فالوجوه ناظرات

بوعد الى الرحمن يأتي بالفلاح اي منتظرات لاتيانه تعالى بالنصر والفلاح وقال الكل الخلايق ينظرون

سبحانه

[illegible]

لو اقام هذا الدليل لا يزعم فاسد يحتاج الى الالزام لكن العبارة قاصرة عن افادة المقصود [illegible]

قطب الدين [illegible]

[illegible]

فخر الدين

مجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اى ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج لطلوع الهلال واجيب عنهما بان انتظار
النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار اشد من الموت احمر فلا يصح الاخبار به لا سيما مع ان نزول الاية لبشارة المومنين
وبيان انهم يومئذ فى غاية الفرح والسرور على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة فلا يخفى بعد
وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به وهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير فى القرن الاول
والثانى بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند
الثقات ولم يدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى فى الاوليين وهلا لا كما يرى الظماء ماء وجلوه
بعد الاشتباه ولا يمتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل
الموصول بالى على غيرها وفى الثانى ناظرات الى جهة الله تعالى وهى العلو فى العرف ولذلك يرفع اليه الايدى
فى الدعاء او ناظرات الى اثاره من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التى ارسلها الله تعالى لنصرة
المومنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة
الكذاب فالمراد بيوم بكر يوم القتال مع بنى حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة الكذاب
وعلى هذا فالجواب فى الثالث مثله ويجوز استعمال النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر وفى الثانى
ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية من الشدة والشزر والازورار
والرضا والتحير والذل والخشوع ونحوها لا يصح للرؤية بل هى حال يكون عليها عين الناظر عند تقليب
الحدقة نحو المرئى ولتحققه مع انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية لكان
تناقضا ولم اذا نظر الى الهلال لغير رايته ولو حمل على الرؤية لكان الشئ غاية لنفسه وانظر كيف ينزل
الحق والنظر لا ينظر اليه لرؤيته وانما ينظر اليه لتقليب الحدقة وقوله تعالى تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزوما لها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا
للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية ليس اولى من حمله على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره
على وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الى حقيقة فى الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد
استعمالاته وليس حقيقة فى تقليب الحدقة فى الكل يقال نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لم يصح نقله من العرب بل
يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال فكذا يقال لم اذا نظر الى مطلع الهلال لعين رأينا الهلال ولو
سلم فمحمول على حذف المضاف والبواقى من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا
لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشياء التى يمكن اضمارها
كثيرة كنعم الله تعالى وجنته واثاره ولا قرينة ههنا تعين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير
الى المجاز المتعين منه وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حين ذكر شان الكفار وخصهم بكونهم
محجوبين فكان المومن غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف
الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسرها جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية
على ما ورد فى الخبر كما سيجيء وهو لا ينافى ما ذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هى الفضل

فان قيل الرؤية اجل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرء رسول الله هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناديا يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد ان ينجزكموه فقالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر اليه ومنها قوله ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرء رسول الله وجوه يومئذ ناظرة وقد صحح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها احاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها بمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع بجريه واختصاصهما بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة في حق الله تعالى سبحانه وتعالى لتنزهه عن المكان والجهة واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فيلزم ان نراه الان وفي الجنة على الدوام والاول منتف اتفاقا والثاني بالاجماع والنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان للرؤية شرائط عندنا هي فيما سبق يجب الرؤية معها ويمتنع بدونها ولا يعقل من تلك الشرائط في رؤية الله تعالى الا اثنان سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فان كفيا في رؤية الله تعالى ولم يشترط اخر غيرهما لزم ان نراه الان اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه الان ولا نراه في الاخرة ايضا وذلك لان الشرائط التي من قبلنا سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا تعقل بالنسبة الى الله تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة والتي من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير والتبدل لان حكم ثابت له تعالى فاما الذاتية والصفة لازمة لا متناع اتصافها بالحوادث فلو جازت رؤية الله لجازت في الحالات كلها واجيب بان قولكم تجويز ذلك سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان اردتم به تردد الذهن وعدم جزمه بانتفائها فالملزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم صيرورة اواني البيت اناسا فضلاء عالمين باشكال العلوم كالمجسطي والمخروطات ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم بل ظني بعدم الجبل المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها

لان

لانا نجزم بحاصل من لا يخطر بباله هذه المسئلة بل من يجحدها ويعتقد خلافها ولانه يجر الى ان يكون

ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد يتحقق شرائط رؤية شئ باجمعها ولا نرى

ذلك الشئ لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي

الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال انما لم تر تلك الاجزاء لان البعد

مختلف ولا نرى ما هو ابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني طول الامتداد

الواقع فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر

بمقدار قطره وجب ان لا نرى اصلا لكنا نرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية قال المصنف لا يلزم من رؤيتنا

جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها و

ليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظر وقال صاحب

المواقف ضعفه ظ بناء على تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى اذ على هذا التقدير ان نرى الاجزاء كلها وجب

ان نرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما

هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل

او ازيد منه توجب ان لا نرى الا ضعفا ضعفا او اكبر من ذلك وهو بط قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل تو

الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان نرى الكل على

حاله فلا تفاوت ح في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والنقلية منها

قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة

شايعة في الادراك بالبصر اسنادا للفعل الى الالة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهوم

او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل

العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد

اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو مح والجواب ان اللام في الجمع لو كان

للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها رفع الايجاب

الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فكان المعنى

لا يدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون ولئن نقول تخصيص البعض بالنفي

يدل على الاثبات للبعض الاخر قلنا لا حجة لنا الا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام

عموم السلب لا سلب العموم فلا نم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين

الادلة سلمناه لكن لا نم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان تكون

على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذة من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا

يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية

ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها قطعا او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية

بالجارحة

بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا فانه يمكن ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو
المدعى فان المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا وتسمى
رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وثانيهما انه تعالى
تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه
الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول
تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى
المتنازع فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين الذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمة الحدوث والنقصان وذلك في الاول ظاهر واما
في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة واما رؤيته على
الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا بواسطة الالة بل بمحض عناية الله تعالى على عباده فلا نسلم انها
نقص ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره
استنكارا بليغا وسماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام
لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات وفاقا
ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض
وقوله حكاية عن موسى تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراة والاقدام على السؤال بدون
الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما
قال بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل هل
رايت ربك فقال رايته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها
قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتابيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب بمنع كون لن
للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه
في الاخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء الحجاب
وبارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره
اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون
حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والمصنف ذهب الى انه تعالى لا يمكن ان يرى وجعله من فروع وجوب الوجود

محتجا بما ذكرناه في احتجاج المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى لقومه اشارة الى الثالث من
الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي احتجاج الاشاعرة بالاية الكريمة على امكان
الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين اللذين ذكرناهما
على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار والى
واحد الآلاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التاويل اشارة الى الاعتراض الثاني
وهو ان الكلام على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليقها الرؤية باستقرار الجبل
المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على
امكان الرؤية بالاية الكريمة وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى
الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع
منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نم ان الصحة تفتقر الى علة موجودة وقوله اي مع منع
الحصر اشارة الى الثاني منها وهو انا لا نم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان
الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الجود عطف على قوله ونفي الزائد يعني وجوب الوجود كما يدل على نفي
الامور المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور التي نذكرها الان منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض
فان واجب الوجود لو كان مستعيضا بافادة ما ينبغي للممكنات فكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان
محتاجا الى الغير ومنها الملك لان الملك هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه
لا يفتقر الى الغير وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه وبما هو منه ومنها التمام لان التمام هو الذي حصل له جميع
ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوق اي فوق التمام وهو
ما حصل جميع ما من شانه ان يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه ومستفاد منه ومنها الحقيقة
اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم او لفنا ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير
لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد تقرر ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون ذات
الواجب نفس الوجود فذات الواجب هو الوجود والوجود هو الخير فذات الباري هو الخير ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء
على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هي ومنها التجبر لان الجبار هو الذي
يجبر الشيء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لانه كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجده ويجبره
على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو القائم
بذاته الذي يقوم به جميع الممكنات واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما
تقدم يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحد
ارادة مخصوصة والتكوين ليس الا اسما مرادفا للقدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة
للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم
والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله

ثم كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات فاغنى وجودها والمراد بالتكوين والايجاد والتخليق واحد
وانه غير القدرة لان القدرة اثرها تهيؤ الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين
هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير
بل بالامكان يعلل المقدورية فيتوقف هذا المقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذا اثر القدرة هو
اي كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد
بالصحة التي جعلناها اثر القدرة هو صحة الفعل بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل لا الصحة المفهومة في نفسه هذه
الصحة هي الامكان الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل معللة بالقدرة
فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل منها احدهما بعينه بل لا بد في
حصوله من صفة اخرى متعلقة به ابدا بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين
يصلح اثرا للقدرة وانما يحتاج في صدور احدهما بعينه الى مخصص هو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وح
لا حاجة الى مبدأ للتكوين غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به

الفصل الثالث

في افعال الله تعالى الفعل المتصف بالزايد اما ان يتصف بامر زايد على الحدوث او لا الثاني مثل افعال النائم
والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم او لا الثاني الحسن والاول القبيح ويسمى حراما
والحسن ينقسم اقساما الى واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح او لا والاول الواجب ان استحق
بتركه ذم والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن الاشيا
وقبحها هل انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل و
الفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع
كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه بان
يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او
الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل من حسن او قبح في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشيا
وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل ورود الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة
بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن
ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة
الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه
ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص
فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع
شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها
وان مدركه العقل الثاني ملايمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك
لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا

عنها لا يكون شيئا منهما وذلك أيضا يدرك بالعقل كالمعنى الأول ويختلف بالاعتبار فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه
وموافق لغرضهم ومفسدة لأوليائه ومخالف لغرضهم الثالث ما تعلق به مدح وثواب أو ذم وعقاب فما
تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا
وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في أفعال العباد وإن أريد بما يشمل أفعال الله تعالى اكتفي بتعلق
المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لأن الأفعال كلها سواء
ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وإنما صارت كذلك بسبب أمر الشارع بها
ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فإنهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية
لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم إن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة
من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فإن كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن إذا ورد به الشرع علم أن
ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه
الشارع فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه وأما كشفه عنهما في
القسمين الأولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما إما بضرورته أو بنظره ثم إنهم اختلفوا فذهب الأوائل إلى أن
حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها يقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين إلى إثبات صفة
حقيقية توجب ذلك أي الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب إليه بعض من تقدمنا
من أصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لأحدهما وذهب أبو الحسين من متأخريهم إلى إثبات صفة في القبيح
مقتضية لقبحه دون الحسن إذ لا حاجة له إلى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب
الجبائي إلى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الأفعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه
اعتبارية وصفات إضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع
نقول ذهب المعتزلة إلى أن الحاكم في حسن الأشياء وقبحها هو العقل لوجوه الأول أنا نعلم بحسن الإحسان
والعدل والصدق وقبح الإساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع ولهذا يعترف بذلك
منكر الشرائع أيضا ولو كان بحسب الشرع لما علم من غير شرع ولهذا أشار المصنف بقوله للعلم بحسن الإحسان
وقبح الظلم من غير شرع وأجيب بأن جزم العقلاء بالحسن والقبح في الأمور المذكورة بمعنى الملاءمة والمنافرة
أو صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا في أنهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع الثاني
أنه لو لم يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع لم يثبتا أصلا لأن العلم بحسن ما أمر به الشارع أو أخبر عن حسنه
وقبح ما نهى عنه أو أخبر عن قبحه يتوقف على أن الكذب قبيح لا يصدر عنه وأن الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن
سفه وعبث لا يليق به وذلك إما بالعقل والتقدير أنه معزول لا حكم له وإما بالشرع فيدور وإلى هذا أشار المصنف
بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا وأجيب بأنا لا نجعل الأمر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل
الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الأمر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم وثالثها لو ثبت الحسن في

القبح

والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما
في النسخ فلم يجز ان يحسن الاساءة ويقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة والجواب ان البطلان بالضرورة حسن الاساءة وقبح
الاحسان بالمعنيين الاولين لا بالمعنى الثالث المتنازع فيه ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور
جواب اعتراض ربما يورد وتقريره لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم
بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في
تصور اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا
عقليين تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن واللازم
باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير
الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا انه لما تضمنا انقاذ النبي قبح منه فيلزم
ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاتم على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان في التعاريض
لمندوحة عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني انه
لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العبد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم
ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان
العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى بلا تجدد
امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل صح الصدور
واللاصدور عاد الترديد وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي من شانها
الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا
اشار بقوله والجبر باطل واستغناؤه وعلمه تعالى يدلان على انتفاء القبح عن افعاله تعالى قد اجمعت الامة اجماعا
على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح
ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله لان الله مستغن عن غيره قبيحا كان او حسنا
وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه لعموم
القدرة ذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار المصنف مذهب
الجمهور واحتج عليه بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادرا
عليها واحتج النظام بان فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال واجيب بان
فعل القبيح ممكن في نفسه محال لغيره والاستحالة بالغير لا تنافي القدرة والى هذا اشار بقوله ولا تنافي الامتناع اللاحق
ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه تعالى اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض
ام لا فذهب الاشاعرة الى انه لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو
ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه
لانه لو استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل

بسبب

وسببا للاقتدا عليه لنص وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق من عدمه وهو معنى
الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه واعترض عليه بان الغرض قد يكون عائدا الى غير
الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جا الالزام والا لم يصلح
ان يكون غرضا لما مر من العلم الضروري بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما
لا يراد قبيح والنهي عما يراد ايضا قبيح اختلفوا في ارادة الله تعالى للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى
متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين السلف في تحقيقه مرفوعا الى النبي ان ما شاء الله
كان وما لم يشا لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع الا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق
الطاعة لا الفسق ولما بان المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن
كلاهما قبيح ورد بالمنع فانه يتصرف في ملكه كيف يشا الثاني ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد قبيح ورد بالمنع اذ ربما
لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور به كما اذا امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان
او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بشي مثلا وكذا النهي واحتج
الاشاعرة على ان ارادة الله متعلقة بكل كائن بانه خالق للكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة
ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا بعض الافعال مستندة الينا
كما سنبين وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقصد
الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون
الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم عليه ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف ارادته تعالى والظاهر
انه لا يرضى بذلك ادنى قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار صاحب بن عباد فرأى الاستاذ
ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشا فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري
في ملكه الا ما يشا والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى لم يرد الايمان والطاعة منهم طوعا
لو لم يقع لزم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية له تعالى في
عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره برغبتهم واختيارهم لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا
ليس بشي لانه لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي فكفى بهذا نقيصة مغلوبية وايضا انه تعالى علم عدم وقوع
ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا والعالم باستحالة الشي لا يريده والمعتزلة
قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا للامتناع ووجوه الضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا
اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق على انها
افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا
لله تعالى فان الفعل انما يستند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس لقدرتهم تاثير
فيها بل الله سبحانه وتعالى اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله
المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه

اياه

اياه مقارنة لقدرته وارادته من ان يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلاً له وهذا مذهب
الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرته على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار المصنف هذا المذهب
وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد اختياراً الى المنارة والساقط
منها ويعلم ان الاوليين مستندان الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل
في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية
ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تأثيرهما في الاولى وعدمه
في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجوداً وعدماً كون المدار
علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بها لجواز ان يكون المدار جزءاً اخيراً من العلة المستقلة
وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المصنف الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجداً لفعله بقدرته واختياره
لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك ولتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما
على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظاهر واما على مذهب غيرهم فلانه لا بد
من الارادة الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادراً عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور
ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه لانه اذا لم يجب
الفعل جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح آخر
ولا يتم بل ينتهي الى مرجح يجب معه وقوعه عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادراً عنه باختياره
واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطرارياً لا اختيارياً واقول بهذا التقرير حيث عممنا
المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان
الارادة صفة من شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح بلا مرجح
ولم يحتج الى ما قاله المصنف من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل
الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح احد المتساويين بل المرجوح فان الهارب يتمكن من
سلوك احد الطريقين وان كان مساوياً للآخر او اصعب منه واجاب المصنف عنه بقوله والوجوب للداعي لا ينافي
القدرة يعني ان القادر هو الذي يتمكن من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما
وتعلق الارادة الجازمة به واما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار
بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى
ايضاً لا يكون موجداً لفعله بالقدرة والاختيار فان ما ذكر بعينه جار في حقه تعالى ايضاً واجاب الامام عنه
بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعاً للتسلسل
في الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورده المصنف بانه
لا يدفع التقسيم المذكور وقد يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجباً لا قادراً
مختاراً وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف كان

[illegible]

عليه الفعل منه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول لا اشتراك في الدليل
دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بيّن عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقال صاحب
المواقف فهذا الرد نظر فان ما لما ذكرنا الفرق بين ارادة العبد وارادة الله تعالى في تخصيص احد
في قولنا ترجح فعله يحتاج الى المرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من
الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا
الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد
مستقلا فيه واما فعل الباري فهو يحتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت
معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون مستبدا مستقلا في الفعل وح لا
يتوجه النقض ويتم الجواب فهو لتحصيل الفرق ان المرجح في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا
للتسلسل بل صادرا عن غيره وح لا يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح في فعل الباري يجب ان لا
يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله تعالى في فعله على التقديرين يكون الفعل اضطراريا
لازما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك معه على
التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا انفا فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه
وذلك لا يهمنا ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه وهذا هو المط لان الناقض يدعي لزوم كون
الباري تعالى مضطرا في فعله لا مختارا على ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا
محتاجا الى مرجح آخر ممنوع وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الآخر ان لو كان صادرا عنه بالاختيار اما اذا
كان صادرا عنه لا بالاختيار فلا لزوم فيبطل ما ذكرنا من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ومنها
ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالوجود و
صح الاستدلال بتفاصيلها على عالمية الفاعل والتالي باطل لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية
لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور
له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدأ والمنتهى والناطق يأتي بالحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور
له بالاعضاء التي هي مخارجها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك
الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء
والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها و
اوضاعها التي بها تلك الصور والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم
العلم لا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نم ان الايجاد لا يتصور بدون العلم بالوجود و
المثبتون لعلمه تعالى لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار
لكونه مقارنا للقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو
حاصل في الصور المذكورة لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا للفعل بنفسه بالاستقلال

فلذا

قوله وان النائم يصدر عنه الافعال اختيارية كون افعال النائم اختيارية ثم كما ذكره بعض اصحابنا ويمكن ان يكون نظره الى ان النائم ربما تحيف في النوم اشياء انه تحصيل مبادي الفعل المتضمن لما يصدر عنه ذلك الفعل وفيه ان الفعل ح صادر عنه كما يصدر عن اليقظان ولا فرق بينه وبين النائم فان لم يكن لليقظان شعور بتفاصيل ما يصدر عنه كما ليس للنائم فغرض الكلام في النائم ضايع ومن البعيد ان يكون ذكره الوصف على سبيل التمثيل ان كان له شعور بتفاصيل الفعل فالنائم ان النائم في الصورة المذكورة مثله والفرق تحكم بعيد [illegible] ان النائم ان يتوهم فيه ان يكون اختياريا دون [illegible] اليقظان في اختيار العلم التفصيلي بكمياتها وكيفياتها وعدمه فالتمسك بخصوص فعل النائم لعله غير [illegible]

قوله وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار لما ذكرنا من ان صدور الفعل لا ينفك عن الوجوب فلو كان هذا الوجوب منافيا للاختيار لم يتحقق عند انتفاء هذا الوجوب يتحقق الاختيار اذ الاختيار لا ينفك عن وجوب كما عرفت وفيه ان الوجوب لو كان منافيا للاختيار لكان العبد مجبورا في فعله فيلزم ان لا يكون الحسن والقبح شرعيين لانهما من صفات الفعل الاختياري و اقول لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الفعل المنسوب الى العبد المسبوق بالقدرة الغير المؤثرة يصدق عليه انه اختياري ولا ينافي ذلك كونه حسنا شرعيا او قبيحا وانما المنافي لكون الفعل حسنا او قبيحا شرعيا عدم كونه مسبوقا بالقدرة الغير المؤثرة ايضا وليس كذلك فتدبر [illegible]

واذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله سكونه في هذا الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا
وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون
ولان التخلف عن المقتضى لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا
لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير
استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجاب المصنف بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني
في الصورة المذكورة يقع مراده تعالى لكون قدرته اقوى واذا المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي
التفاوت بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي بها يتعلق الفعل وهو
الحدوث فيجب ان يكون الفاعل المحدث مخالفا لفعله في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب
عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تأثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو
كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم ايضا لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو محقق
في الجسم واجاب المصنف عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب غيره وهو
ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم
عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم
الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا
الجهد في التدبير والاحتياط واجاب المصنف عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعني
ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه
تحت القدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا للافعال
لكان بعض افعاله خيرا من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق المؤذيات فعل الله تعالى ولا شك ان
الايمان خير من خلق المؤذيات واجاب المصنف عنه بقوله ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله يعني ان النسبة
في الخيرية انما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجمعون على صحة الشكر لله تعالى بل
بوجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى عليه اذ لا معنى لشكر الغير
على فعل نفسه واجاب المصنف عنه بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس
على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه والسمع متأول ومعارض بمثله يعني
ان الدلائل السمعية التي تمسك الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات يكون البعض
منها دون بعض مثل الورود بلفظ الخلق او بعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك
فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا هو قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا و
استحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عندكم خالق
كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد وكذا قوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار
وقوله انا كل شيء خلقناه بقدر وبدلالة الحصر قوله تعالى هو الله الخالق والحصر فيه ظاهر لكون ضمير الشأن

او ضمير لهما بعينه والشهوا ما اذا كان الخالق صفته فذكر الامام انه لما كان الله علما او العلم لا يدل
الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عايدا اليه تعالى اذ لا معنى لقولنا
ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ويلزم ان يكون عايدا الى الوصف على معنى انه الخالق عموم لا
و لعمل العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم او
اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير احتج على علمه تعالى بما في القلوب من
الدواعي والعقايد والخواطر بكونه تعالى خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني
الخلق وفي سياق الكلام اشارة على ان كلا من الامرين ثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل
بالاول على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها
وبلفظ الجعل قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ
الفعل قوله تعالى فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء والله يريد الايمان وساير الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون
موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر بغير ما ذكر قوله تعالى قل كل
عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه على هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر
ما عيب كهن لا الا الله الى غير ذلك ومنها ما تواتر معنا من الاحاديث الدالة على كون كل كاين بتقدير الله
ومشيته بحيث امنا ولعمري لقد ذكر العلماء تاويلها في المطولات ولها تاويل عام هو ان الفعل يجوز ان
يستند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله سبب لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب
جاز استناد افعال العباد اليه واما الحصر عليه تعالى كما يدل عليه بعض الايات فبحسب الابداع الا انه لا
والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى فكانه هو الفاعل لا غير ومعارض بمثله من النصوص الدالة على ان
افعال العباد بقدرتهم واختيارهم وهو ايضا انواع فمنها الايات الصريحة في اسناد الافعال الموضوعة لا
الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه
وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما يصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت
كل نفس بما كسبت كل امرئ بما كسب رهين ليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون
اصابعهم في اذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن
الخالقين وتخلقون افكا واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن
الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها وامثال ذلك كثير في
القرآن واجيب بانه لما ثبت بالدلايل السابقة ان الكل بقضاء الله وقدره وجب جعل هذه الالفاظ
مجازا عن التسبب العادي وجعل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال هذا
في غير لفظ الكسب فانه صحيح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير واما على راى الامام وهو ان مجموع
القدرة والداعية موثر في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال

ولا

ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على توبيخ الكفار على الكفر والعصيان وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون
بالله ما منعك ان لا تسجد فما لهم لا يؤمنون وما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل
لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن ومنها الآيات الدالة في القرآن على ان فعل
العبد بمشيئته وارادته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم
او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان بها اعتراف بانه افعال العبد بارادة الله تعالى لكنها
موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك ترتب عليها واما على الرأي الأول فالجواب ظاهر وهو ان فعل
العبد بمشيئة الله تعالى لقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي و
المدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار والجواب ان هذه كلها
باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله
وهو اكثر من ان يحصى وليس ابتداء من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس
في صدور الناس من الجنة والناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع انه ليس من المتنازع في شيء و
النصوص اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية وانه يجب الرجوع الى غيرها
من الدلائل العقلية القطعية والترجيح معنا لان شواهد العقلية القطعية على وفق مدعانا
كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد
والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي
والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته وما يقع لا
باختياره وعلى وفق ارادته غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى من غير تاثير
للعبد فيه واجيب بانه انما يرد على الجبرية النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا
بقدرته وارادته واقعا بكسبه عقيب عزمه وان كان بخلق الله على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار
المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب كان فعل
الله وتصرفا فيما هو حقه تعالى لم يتوجه سؤال المية كما لا يتوجه لم خلق الله الاحراق عقيب النار وان عدا فرق
الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر ومنها ان من افعال العباد قبائح يقبح من
الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في نحو الوقوع والامتناع تابع لقصد
ودواعيه وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد
جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم
يكن له داع الى دخولها فلا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب
والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يحصل عند ارادته ويحصل عند كراهته واجيب بان ذكر
في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع وفي فعل يتبع ارادة الغير كما للخدام

والعبد

حقايق للمعارف وما ذكرناه ثانيا متوسطا بين الاول والثالث ٣٨٣

والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعيه ارادة الله تعالى وقد
وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة ومنها انه لو كان الله تعالى خالقا للافعال المخلوقين لصح اتصافه
بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا اكلا شاربا قائما قاعدا الى ما لا يحصى
واجيب بان مثل هذه الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا على من اوجد الفعل الا ترى ان كثيرا من الصفات
قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال نعم لزمهم صحة هذه التسمية بنا
على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة
لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ما يتبادر وايضا ان الفعل المترتب على الاخر بعيد عنهم
وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم هذا اسناد الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم فبنوا التوقف
على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان
الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم تنقسم الى مباشرة
ومتولدة فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل اخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب
حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر او لا فذهب المعتزلة الى انه من فعلنا
كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى واختار المصنف مذهب المعتزلة قال حسن المدح
على بعض الافعال المتولدة كذا حسن الذم على المتولد من الافعال يقتضي العلم باضافته الينا و
قالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سببه اعني الفعل الذي يترتب
هو عليه يجب بالوجوب فهو غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب
باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم في
القاء الصبي على الاحراق جواب اعتراض بما يورد على دليل المعتزلة فيقال حسن المدح والذم
لا يدل على اسناد المتولد الينا وذلك لانه حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا اسناده الى غيرنا
فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي وتقرير الجواب
ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من خرق العادة وعلى انتفاء
والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال والالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح
قد اشتهر فيما بين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول افعال العباد
فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات اي خلقهن وقال الله
تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم المحال اي كون افعال العباد مخلوقة لله وهو باطل عند القدرية وان
كان المراد بهما الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن
قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي وهذا المعنى قوله تعالى صح في الواجب
خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمناه لذلك وكتبنا
في اللوح

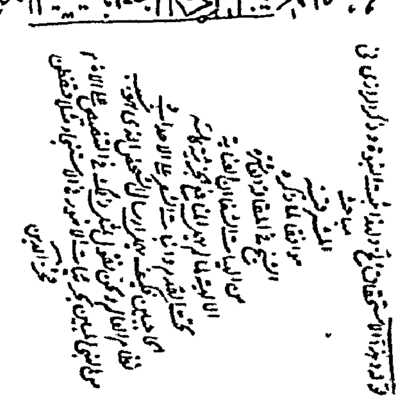
في معنى القضاء والقدر

للقضاء والقدر معان كثيرة منها الخلق والتقدير ومنها الايجاب والالزام ومنها التعيين والاعلام ومنها الارادة الازلية كما سيجيء في الشرح وقضاؤه عند الحكماء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها وقدره عبارة عن خروج الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر

في اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر واليه اشار بقوله صح مطرّف بتنبيه
علي في حديث الاصبغ اشارة الى ما روى اصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب بعد
انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام أكان بقضاء الله وقدره فقال له والذي فلق الحبة
وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ
عند الله احتسب عنائي ما أرى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم
وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين
فقال الشيخ كيف القضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو
كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يأت ملامة من الله لمذنب ولا
محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان
وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى
امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلّف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا
ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار
فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلا
قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فما
يراده للتأييد محل التأمل والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى
مقابله والاولان منتفيان عنه تعالى يعني يطلق الاضلال على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف
الحق الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى مقابله فيطلق على مقابلات المعاني الثلاث
المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف
عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان ينسب اليه تعالى بالمعاني الثلاث
فما وقع في الآيات من نسبة الاضلال الى الله فهو بالمعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقوله
تعالى ومن يضلل الله فما له من هاد وقوله تعالى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به
كثيرا وغير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه لا
يقبح منه تعالى شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا
فذهب الحشوية الى ان الله تعالى يعذب اطفال الكفار وردّه المصنف بان تعذيب غير المكلف قبيح
عقلا فلا يصدر من الله تعالى واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا
الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله تعالى والمصنف اجاب عنه بقوله وكلام نوح مجاز فانه
تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم اهل الجنة
والخدمة عقوبة والمصنف اجاب عنه بقوله والخدمة ليست عقوبة للطفل بل يكون ابتلاء له
كالفصد والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه منع من الدفن والتوارث والتزويج

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا
أوضحت من ديننا ما كان ملتبسا
جزاك ربك عنا فيه إحسانا

القول في بيان معنى الإضلال [illegible]



[illegible]

عليهم قدير والى الايمان بنبي مرسل اليهم من عنده تصادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب
اخرويين والى اتيان العبادات بذكرهم الخالق بمعبوديته جلاله والى الانقياد للسنن التي يحتاج اليها الناس
في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام النوع وتلك السنة اعني الطريقة التي سنّها
الشارع ويدعو اليه العباد استعمالها نافع في امور ثلاثة الاول رياضة القوى بمنعها عن متابعة
الشهوة والغضب المانعين عن توجه النفس الناطقة الى الجناب المقدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة
من العوارض المادية والكدورات الجسمية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع
ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في الاخرة فهذا باب
حسن التكليف على رأي حكماء الاسلام واجب لزجره عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فمنعه
الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بان التكليف
زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرام انزجر
عنها والزجر عن القبائح واجب شرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة
على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل
به او امكانه وامكانه لاله يشير الى شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع
الى المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى نفس المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران
الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف اخر له
وان لا يكون مفسدة لمكلف اخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال
بل مباشرة الفعل زمانا وايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكانه وهو المشار اليه بقوله
وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال عن افادته الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون
واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل
لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من
الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق
للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم
وان يتمكن من آلة الفعل اذا كان الفعل ذا آلة ومتعلقه اما علم عقلي او سمعي واما ظن واما عمل اي ما يكلف
به قد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا كالعلم بوجود الاله تعالى وكونه قادرا
عالما الى غير ذلك من الصفات التي لا يتوقف على السمع وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله ولا
سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وخبر النبي مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور كظن
القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب
التكليف لا بد ان ينقطع من المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع
لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان التكليف يستلزم المشقة والثواب

[illegible]

يستلزم الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما محال فلو تحقق التكليف دائما انتفى الثواب دائما فلم يكن يصل
الى المستحق وعلة حسنه عامة اى علة حسن التكليف وهى التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن
والكافر وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان للسائل ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء
المفسدة بالنسبة الى المكلف كما مر انفا وتكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة فى الدنيا وعقوبة فى الاخرة
فهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه يعنى ان هذه المفسدة للكافر لم تحصل
من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره والمفسدة التى شرطنا عدمها فى حسن التكليف هى المفسدة
الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة له فيه لان
فائدة التكليف هى الثواب ولا ثواب له فلا فائدة فى تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر
لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهى التعريض للثواب لا الثواب والتعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما
بالنسبة الى المؤمن فانه فائدة امتثال المكلف المكلف لا فائدة التكليف واللطف واجب ليحصل الغرض
اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدى الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة
ولختاره المصنف واحتج عليه بان اللطف يحصل غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان
الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعى
غيره الى طعام وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعل الداعى ذلك النوع من
التأدب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه تعالى وان كان من المكلف وجب عليه
ان يشعره ويوجبه عليه وان كان من غيرهما اشترط فى التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح
منتفية والكافر لا يخلو من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة اشارة الى الاجوبة عن
اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب اذا خلا عن
جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكفى فى الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف
الذى يوجبونه مشتملا على جهة قبح لا يعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون
بتركها وليس ههنا وجه قبح وتقرير الثانى ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول
باطل والا لزم ان يكون الكافر مؤمنا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثانى
اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب
ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا انفا هو ما يقرب حصول
الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب عليه
كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر عنه تعالى ما ينافيه اذ
الجمع بين المتنافيين محال اما صدور ما ينافى اللطف عنه تعالى فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل
الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثانى الى الياس فلا يأتى
بالطاعات بل يقدم على المعاصى وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار

في بيان ان اللطف واجب وتحقيق معناه

بالجنة

صادرة من الظالم واختار المصنف ان بعض الآلام قبيح يصدر منا خاصة كالآلام الصادرة عن بعض المكلفين
ما ابتنته الى من لا جرم له وبعضها حسن يصدر من الله تعالى ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله اما
نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى بالحى اذا القيناه
في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من
هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتألم
مشروط باللطف للمتألم او غيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف يستلزم العبث وهما
قبيحان على الله تعالى ويجوز في المستحق ثبوته عقابا اي ويجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الحدود والكفارات
بطريق العقاب ويكون بحيث له ان يشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحد ولا يغني اللطف في الم المكلف
في الحسن يعني ان اللطف غير كاف في الم المكلف لكونه حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلته عوض عن نفع
نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق حقيقة الالم مجرد
عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطف يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على
اللطف الذي في الالم لان الالم انما يصير بحكم المنفعة اذا لم يكن طريق الى تلك المنفعة الا ذلك الالم ولم يكن
الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في حسن اختيار المتألم بالفعل اي
لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار
انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين واما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار
المتألمين لكونه بالغا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه فالعوض نفع
مستحق خال عن تعظيم واجلال اشار به الى العوض لا لالم لم فاحل فيه وامكانها الى العوض نفع مستحق
خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا عن غير سابقة الاستحقاق ويجوز ان يقع بعد الاستحقاق
فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه
تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى العلم ضروريا او مكتسبا او ظن
لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده تعالى بالمضار واباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء
في النار والقتل عند شهادة الزور اشار الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الالام
بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى عوضه والا لكان ظالما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على
العبد اذا كان التفويت من الله تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم
بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان الغم يجري مجرى الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري كما لو ذكر مصيبة
او وصول الم او مستندا الى علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكان
العوض عليه تعالى او كان مستندا الى ظن كان يغتم عند امارة موصلة مضرة او فوات منفعة فانه تعالى
هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب لاجله العوض قوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم
المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى فانه لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد

قوله فذهب الثنوية
الى قبح جميع الالام الثنوية
اي القائلون بالهين النور
والظلمة وان فاعل الخير هو
النور وفاعل الشر هو الظلمة
لما مر والالم شر تحرير المدقق

قوله وهما قبيحان اي الظلم و
العبث قبيحان عليه تعالى وهذا
مبني على القول بالقبح العقلي وقد
مر بيانه تحرير

قوله والا لكان ظلما اي لو لم يكن العوض
كذا وهو خلاف مقتضى الحكمة واي شيء
مقتضى الحكمة فيجب الحكم به بالعقل تحرير المدقق

قوله من ان الله تعالى تحريره ان الله تعالى
يقضي ويحكم بالحق وهذا الحكم مما يقتضيه حكمه
وقد تقرر ان ما يقع يكون واجبا لان الشيء
ما لم يجب لم يتحقق فلا مجال للعقول فيما ورد
في القرآن لا يثبت الوجوب فلا يكون الدليل
واردا على المدعى والمعقول بان يحقق ما اعطانا
ورد فيه لا يثبت الوجوب غير مجد كما لا يخفى تحرير

جهلا به او ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها ان الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله
عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او الندب
كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والايلام انما يحسن اذا اشتمل على
المنافع العظيمة البالغة في العظم حدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض
يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعله مائلا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به
الالم الحسن من الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا
بخلاف الاحراق اذا القينا صبيا في النار فاحترق او شهد احدنا شهادة زور فقتل بسببها فان العوض
يجب علينا لا على الله تعالى اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة
والله تعالى وان منعنا من القائه ونهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه ولهذا وجب على الملقي
العوض دونه تعالى واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة
الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله تعالى عقلا
لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه يقدر
على منعه واما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف عنه لضاع حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع الحق
قبيح عقلا وسمعا ايضا لما ورد في القرآن من ان الله يقضي بين عباده بالحق ولا يجوز تمكين الظالم
من المظلوم من دون عوض له في الحال يوازي الظلم فان لم يكن له عوض تفضل الله تعالى عليه بالعوض المستحق عليه ودفعه
الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين
له انقطاعها فلا يتالم به او تفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض عقيب انقطاعها
لئلا يتالم به او تفضل الله عليه اي على المظلوم لئلا يتالم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل
العقاب اسقط الله بها اي بتلك الاعواض جزءا من عقابه يوازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر له
التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات ولا يحصل له السرور بحصول التخفيف وفي بعض النسخ
بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من قلم الناسخ ولا يجب دوامه اي دوام العوض لحسن الزائد بما يختار
معه الالم وان كان منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة يختار معها
الالم له ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما لجواز ان يكون بحيث يختاره المتالم
مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه
لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام مع انتفاء الحق المانع
من دوامه وقد انتفى ورده المصنف ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعني لا نم ان المانع
هو الدوام مع انتفاء الحق المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون للتاخير مصلحة
غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع العوض لزم دوامه وجه اللزوم انه لو
انقطع العوض لتالم بانقطاعه فيستحق المتالم عوضا فيجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تالم به فاستدعى

عوضا

قوله
دون عوض له
في الحال يعني ان لا يجوز
تمكين الظالم من الظلم من غير ان
يكون له في الحال ما يوازي ظلمه لما مر من
ان الانتصاف لازم عقلا وسمعا فلو يمكن الظالم
ليس له عوض يوازي ظلمه لادى ذلك الى اضاعة
حق المظلوم وتقريره ايضا انه تعالى يقضي ويحكم بالحق فلزم
من ذلك تمكين الظالم من الظلم الا ان يكون له عوض في الحال
يدفعه الله تعالى الى المظلوم ويتفضل الله تعالى
ويدفعه الى المظلوم فخر الدين

عوضاً آخر وهلم جرا فثبت أنه لو انقطع وجب دوامه وما يؤدي وجوده إلى عدمه يكون محالاً فلا انقطاع

ثم ورد المصنف ذلك أيضاً بقوله والألم على القطع مم مع أنه غير محل النزاع يعني أن الإثم أنه يتألم بسبب

انقطاع العوض إذ يجوز أن ينقطع من غير أن يشعر بانقطاعه فلا يتألم به مع أنه غير محل النزاع لأن النزاع

في العوض المستحق على الله لا في استلزام الألم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائماً ولا يجب إشعار

صاحبه أي المستحق للعوض بإيصاله عوضاً بخلاف الثواب فإنه يجب أن يقارن التعظيم كي يحصل التعظيم

إلا بأن يشعر بأنه ثواب له ولا يتعين منافع لأن يكون عوضاً بل يجوز أن يوصل عوضه كل ما يحصل فيه

نفع بخلاف الثواب فإنه لا بد وأن يكون من جنس ما ألفه المكلف من ملاذه كالأكل والشرب واللبس

والنكاح لأنه رغبه في تحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح إسقاطه أي لا يجوز إسقاط العوض ممن وجب عليه

العوض لا في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى أو علينا هذا مذهب أبي هاشم وذهب أبو الحسين

إلى أنه يصح إسقاطه إن كان علينا إذا استحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى

فإن إسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه والعوض عليه يجب توابه إلى حد الرضا عند كل عاقل يعني

العوض إذا وجب عليه تعالى يجب أن يكون زائداً على الألم زيادة ينتهي إلى حد يرضى به كل عاقل وإن كان العوض

علينا يجب مساواته للألم لأن الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلماً وأجل الحيوان الوقت الذي

علم الله تعالى بطلان حياته فيه والمقتول يجوز فيه الأمران أي لولا القتل لجاز موته في ذلك

الوقت وحياته أيضاً وقال أبو الهذيل بل يموت البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة

إلى أمد هو أجله ويجوز أن يكون الأجل لطفاً للغير لا للمكلف أي يجوز أن يكون أجل الإنسان لطفاً

لغيره من المكلفين ولا يجوز أن يكون لطفاً للمكلف نفسه لأن بالأجل ينقطع التكليف من المكلف

وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققاً والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منعه منه

فطعام البهيمة قبل أن يستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقاً لها لأن للمالك منعها منه والحرام أيضاً

لا يكون رزقاً لأن الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان حلالاً مباحاً فما أخذ العبد منه بنصب

وتعب فالعبد هو الرزاق لنفسه والله تعالى ليس رازقاً له في ذلك الرزق وأما ما آتاه منه بغير فعله فهو

من الله تعالى والرازق له في ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب

إذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير ارتكاب منهي عنه وقد يحرم

عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الأشاعرة هو ما ساقه الله إلى الحيوان

فانتفع به فيدخل فيه رزق الإنسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره مباحاً وحراماً مملوكاً أو غير

مملوك ويخرج ما لا ينتفع به وإن كان مسوقاً للانتفاع لأنه يبقى فيمن ملك شيئاً وتمكن من الانتفاع

به ولم ينتفع أن ذلك لم يصر رزقاً له وعلى هذا يصح أن كل أحد يستوفي رزقه ولا يأكل أحد رزق غيره ولا

الغير رزقه وذهب بعضهم إلى أن الرزق هو ما يربى به الحيوان من الأغذية والأشربة لا غير والسعر تقدير

العوض الذي يباع به الشيء طعاماً كان أو غيره وهو رخص أو غلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت

والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط السعر انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت به العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وكذا ارتفاع السعر انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وقد يستندان الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء ويكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستندان الينا ايضا كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او يحتكر الناس الطعام وغير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء او الرخص بخلاف ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح العباد واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف واعترض بان ذلك يوجب الفعل عند من يعني اللزوم وعند من العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان تحصى ولنذكر بعضا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله عند البلوغ فلم لم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم ان يكون امانة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح للعباد وكفى بهذا فظاعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى خيرة في الاعطاء والانفضال بل يكون ما يفعله تادية للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب على فعله شكرا ولم يكون الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء سوى الامر لله تعالى ان يغير ما هو الواجب عليه تعالى ومنها ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح فالمرء عليه يمكن فيلزم ان لا يمكن تادية الله تعالى ما هو الواجب عليه ومنها اظهر من ان يخفى المقصد الرابع في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شأنه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ فهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعيلة بمعنى الفاعل بالهمزة واوثر الادغام كالمروة والرسول بمعنى وقد يخص من له كتاب او شريعة البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة النقل فيما يدل عليه العقل اي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اي لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والسمع والبصر والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس حجة على الله بعد الرسول وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك الطاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها واستفادة النافع والضار اي معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون

البحث في النبوة وبيان حقيقتها

[illegible]

مطلب

مطاعاً كما ذكرنا في بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام وتكميل اشخاص ما اي تكميل
النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات وتعليمهم الصنائع الخفية
من الحاجات الضروريات وتعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات
الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالثواب والعقاب ترغيباً في الحسنات
وتحذيراً عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اي فبعثة الانبياء لطف من الله تعالى
بالنسبة الى العباد وشبهة البراهمة وهي ان البعثة اما لا يرد لما يوافق العقل فلا حاجة اليها او
ما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة في بعثتهم باطلة لما تقرر من ان ما يوافق العقل
قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثاني ما لا يستقل العقل بادراكه والحاجة اليهم في
القسم الثاني بل في القسم الاول ايضاً ليتعاضد العقل بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على اللطف
في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان مواظباً على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل
الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب انه لا يحتاج الى
تبيينه انها من اشتمالها على فوائد ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق بافعاله واقواله فيحصل الغرض
من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها اي لو صدر
الذنب لزم اجتماع النقيضين وهما وجوب متابعته وعدم متابعته اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب
متابعة النبي ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة المذنب
حرام ولوجوب الانكار عليه يعني لو صدر عنه الذنب لوجب زجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذائه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ولزم ايضاً امور اخر كلها منتفية منها ان تكون شهادته
مردودة اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل
بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته
في الدين القيم ومنها استحقاق العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لم تقولون ما لا تفعلون
وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات
ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة والامامة
التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى
حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع
ولقوله تعالى في ابرهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي
يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم

وقطع

تبيين بجاى آوردن و پرسيدن و تحقيق كردن [illegible]

[illegible]

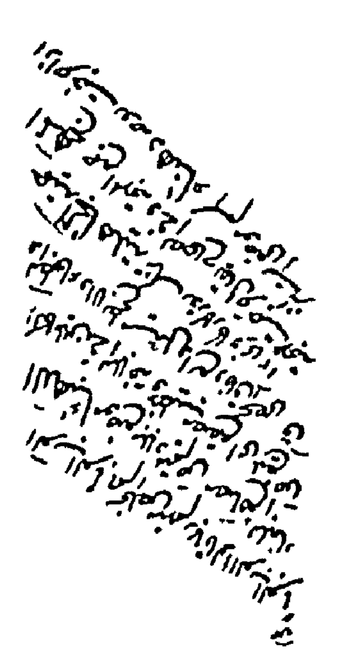
ظاهر البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب
لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار بقي
الكلام في ان العصمة من اي معصية يجب فان ما يتوهم صدوره عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما
يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة
كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهم معصية وكل ذلك
اما عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي
سهوا زعما منه انه لا يخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويز
هم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد
بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة
وجوزه الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة
الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة
منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغائر الغير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمين
من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا فالمصنف ان اراد نفي العصمة عن جميع الذنوب
كما هو الظاهر من كلامه والصريح في الشرح فلا يخفى ان ما ذكره من الادلة لا يفيد ذلك فان صدور الذنب عنه
سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة ايضا
فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة و[illegible] الطبع والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير
جائز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ولزوم الزجر والمنع واستحقاق
العذاب واللعن واللوم انما هو على تقدير العمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا ينادي النبي بل يعد قبيحا و[illegible]
بحجر كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان
ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كونه مسارعا في الخيرات لعموم كل فعل وترك فيتناول [illegible]
من زمرة الاخيار الانبياء صدور الذنب عن اخرهم سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على
نفي الكبيرة سهوا والصغيرة غير المنفرة عمدا محل نظر ويجب ايضا في النبي كمال العقل والذكاء والفطنة
وقوة الراي لان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه ويجب ايضا عدم السهو
لئلا يسهو فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو في الامور الدينية اما وقتا وعلى كل ما ينفر عنه من دناءة
الاباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الامراض التي تتنفر عنها الطبايع كالبرص
والجذام وسلس البول والريح والاكل على الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه
اي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يديه وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق
العادة ومطابقة الدعوى قيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا تكون مطابقة للدعوى وصورة
عدم التحدي لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لمدعي النبوة ايضا والمصنف يسميهما معجزة كما سيأتي واما

٣٩٣

هتم
قصد كردن كنز
شوكت بسمت شدن [illegible]
[illegible]
حشو مردم فرومايه كنز التطفيف كم
نمودن خلاصه اناب الله تعالى رجع [illegible]
الابتهاج خوشحال شدن الذل ترك [illegible]
الاتيان بالقاء [illegible] الذكاء سرعة
الفطنة فطنه زيركى
الطبع التحريك
الوسم
بشدة
من الصداد
والشين والعيب
[illegible]
الدناءة الدنائة
والعائة ١٢

قوله

قوله مع خرق العادة تعريف لغوي مقصود بعلمه من طلبة العلم لكن ينبغي ان يذكر هٰهنا قيد آخر وهو عدم
المعارضة ليتميز عن السحر والشعبدة والمراد في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم
المعارضة وقيل ينتقض بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي انا انطق هذا الحجر
فنطق بكذبه فانه كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على المشهور قيد ثالث وهو مطابقة الدعوى اقول يرد تعليق
المعجزة على مثله كما سيجيء في كلام المص وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله تعالى يخلق
عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك
اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلث مرات ويقعد ففعل
فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد
وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد اعتبر عموم بلا جامع لا في اليقين
في العمليات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن
الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دفعا للاستدلال فلا مدخل لمشاهدة القرائن وانما
العلم الضروري يحصل للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة لديهم وللحاضرين فيما اذا فرض الملك
في بيت ليس فيه غيره وهو وراء حجاب لا يقدر على تحريكه احد سواه وجعل مدعي الرسالة تحريك الملك
الحجاب من ساعته ففعل وقصة مريم وغيرها تقتضي جواز ظهورها على الصالحين اختلفوا في جواز
ما هو خارق للعادة على يد غير النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي
فذهب المعتزلة الى منعه تمسكا بما سيأتي والاشاعرة الى ثبوته واختاره المص واحتج عليه بقصة مريم
على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها وغيرها مثل قصة آصف بن برخيا كما
دل عليه قوله تعالى انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرهما واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي
وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه لصدوره عن النبي بالطريق الاولى وعن غير النبي فيخرج
عن ان يكون معجزا الخ عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب ان الامر خروجه عن حد
الاعجاز فان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله عادة معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم
خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق عن غير النبي لم يتميز عن الانبياء لان الباعث على
اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركهم هٰهنا الخطب ولزم التنفر عن اتباعهم
وتقرير الجواب ان الامر لزوم التنفر عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك بمشاركة نبي
آخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان تميز النبي عن غيره انما هو لظهور الامر الخارق للعادة
على يده فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم التميز للنبي عن غيره وتقرير الجواب ان الامر لزوم عدم التميز وانما
يلزم لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو ان النبي يتميز عن الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله
ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو حصل عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان
الدلالة على الاختصاص بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى



٣٩٦ وهكذا الصاف والعلم الحجيبي لك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة
مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات
والى هذا المعنى اشار بقوله والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز وايضا اتى بامور اخر
خارقة للعادة بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد والى هذا المعنى اشار بقوله
والمنقول معنى متواترا من المعجزات يعضده واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل
للصرفة والكل محتمل اتفق الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى
من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب
الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شائع وقال
بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل و
الاشعار وقال القاضي الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب
كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى نعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط
عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يقصد نظم ركيك يشبه نظم القرآن على ما حكي من
مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من
المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم
عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا
قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى
الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السور والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون
في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم
القرآن معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء
وهذا بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من احاد العرب قادرا على
الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية
وكون الجمع بعد النبي لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن
ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل على بطلان
الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته و
يرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية لذلك لا لعدم تأتي
المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته
وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق
العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا
يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي

تمامه [illegible] على كذا [illegible] عليه [illegible] هلك ١٢ تهالك [illegible] و[illegible] [illegible] مباهات مانند كردن [illegible] عارضه ق
يعني المنقول عنه معجزات كثيرة مثل نبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير ومكالمات [illegible] وكل واحد من جزئه وان لم يتواتر بخصوصه فيكون المنقول معنى متواترا فيكون اعجاز القرآن معضدا بالمنقول معناه متواترا ١٢
الترهات الطرق الصغار غير الجادة تتشعب من الواحدة [illegible] فارسي معرب ثم استعير في الباطل ص [illegible] الطبقة
الماضية والآتية وعلى دقائق الالهية واحوال المبدأ والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين فانجلى على المتفكرين ١٢ الوثيل
بالتحريك الحبل من الليف والوثيل الليف ص وبيل [illegible] بالتحريك [illegible]
[illegible] ١٢ الجزالة
خلاف الركاكة قال الجوهري اللفظ الجزل خلاف الركيك [illegible] او سلب العلوم التي
[illegible] الاتيان بمثل القرآن [illegible]
[illegible] كانت حاصلة [illegible]
[illegible] هو المختار عند المرتضى وتحقيقه انه كان
[illegible] العلم بنظم القرآن والعلم بانه كيف يؤلف
[illegible] والمعاد ان من كان عنده
[illegible] من الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا
ذلك زال [illegible] تلك العلوم وفيه نظر

٢١

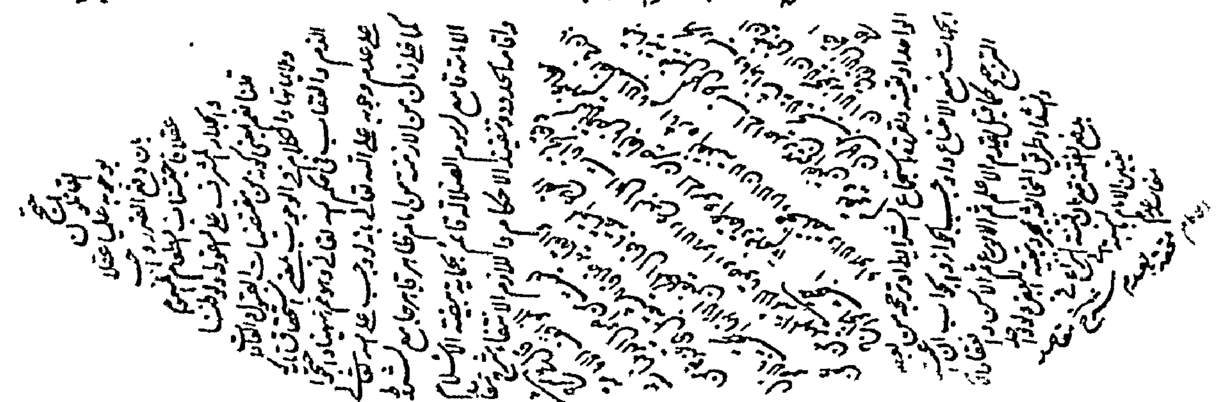
انما يحسن فيما لا يكون مقصودا للبعض ويتوهم كونه مقصودا للكل فيقصد نفي ذلك والنسخ تابع ٣٩٧
للمصالح اشارة الى رد ما قاله اليهود في ابطال نبوة نبينا من ان شريعة موسى مؤبدة لان النسخ باطل لان
المنسوخ ان كان متضمنا للمفسدة كان الامر به قبيحا وان لم يكن متضمنا للمفسدة كان نقضه قبيحا
واذا بطل النسخ يلزم ان يكون شريعة موسى مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد لكونها ناسخة لشريعة موسى
تقرير الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص
والكلام في جواز النسخ بيانا ووقوعا الى وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدمه فانه جاء في التورية
ان الله تعالى قال لادم وحوا قد احللت لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات و
اوجب الختان على الفور على الانبيا المتاخرين عن نوح بعد تاخره يعني مع اباحة تاخيره على نوح وحرم
الجمع بين الاختين في شريعة موسى وغيره نبينا مع اباحته في شريعة ادم ونوح عليهما السلام وغير ذلك
من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وخبرهم عن موسى بالتابيد مختلق يعني خبر اليهود عن تابيد
شريعة موسى اي ما روي عن موسى انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ما دامت السموات ودوموا السبت يدل على ان
شريعته مؤبدة لم يثبت هذه الرواية عن اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمه اي تسليم ثبوت
هذه الرواية عنهم لا يدل على المراد قطعا لانه غير متواتر فان بخت نصر استاصلهم وافناهم بحيث لم يبق
منهم عدد التواتر السمع دل على عموم نبوته اي الدلايل السمعية دلت على انه مبعوث الى الثقلين لا الى
العرب خاصة على ما زعمه بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة
دون اهل الكتابين مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم
جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله بعثت الى الاسود والاحمر وهو
افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبيا لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها ذهب
جمهور الاشاعرة الى ان الانبيا افضل من الملائكة خلافا للحكما والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي
عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص
الملائكة افضل من عوام البشر واختار المص مذهب الاشاعرة متمسكا بان للبشر موانع من امضاء القوة
العقلية وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة و
الموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يمنعه
القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب والفضيلة لا فضيلة سوى زيادة استحقاق الثواب
والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم والحكيم لا يامر بالسجود الا
للادنى واباء ابليس عن السجود معللا بانه خير من ادم لكونه من نار وادم من طين يدل على ان المامور
به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها ان ادم علمهم الاسما الحسنى والمعلم افضل من
المتعلم وسوق الاية يدل على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من فضيلة ادم ولذا قال اني اعلم غيب
السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال انهم ايضا علموا ما جهلوا [illegible]

الصغرى

المبحث [illegible] في ان الانبياء افضل من الملائكة

[illegible] جمهور [illegible] على ان الملائكة اجسام لطيفة وتظهر في صور مختلفة [illegible] قال الله تعالى واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون الاية

[illegible]



ههنا عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم به امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع
فيما بينهم الهلاك والفساد لا يقال غاية الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام
لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها امر الدين والدنيا على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول
انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء
في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته
على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع واحتج
المصنف بان الامام لطف من الله في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على
الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى على اصلهم
واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجبات وترك الحرام
مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما
يجب لو لم يقم لطف اخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين
عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام
واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس
بواجب والمصنف اشار الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار
اللطف فيه معلوم للعقلاء وظاهر انهما مجرد دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف
وتصرفه لطف اخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي انه قال
لا تخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر
لطف اخر وانما عدم تصرفه من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف
على انفسهم ورد بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما
يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان
ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له
كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود
مترقب كما ان الخوف في الاول عن ظهور مترقب ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا
فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبه واختاره المصنف والباقون الى خلافه واحتج المصنف بوجوه
الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل ووجه اللزوم ان المحوج الى الامام جواز الخطأ على الامة
في العلم والعمل فلو جاز الخطأ على الامام ايضا لوجب له امام اخر ويتسلسل والى هذا الوجه اشار بقوله
وامتناع التسلسل يوجب عصمته وللاشاعرة ان يقولوا لا نسلم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما
ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ للشريعة فلو جاز
الخطأ عليه لم يكن حافظا لها واليه اشار بقوله ولانه حافظ للشرع واجيب بانه ليس حافظا لها بذاته

بل

[illegible]

بل بالكتاب والسنة والاجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ في اجتهاده فالمجتهدون يردونه
والامرون بالمعروف يصدقون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القوية الثالث انه لو اقدم الامام
على المعصية لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب اطاعته الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم ومفوت للغرض من نصبه اعني الانقياد الى امره والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله
والى هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه
واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت
عن اضطرار الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
فصدور المعصية منه اقبح من العوام واليه اشار بقوله ولانحطاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا
في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار المصنف انه قادر على المعصية بقوله ولا ينافي العصمة
القدرة لان الامام استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم
ولا ترجيح في المكلف اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة
الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية الى انه يجب واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من
رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا ولهذا قال تعالى افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه
الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص وسيرته يعني ان العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها
الا عالم السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا من عند الله وسيرة نبينا ايضا تقتضي التنصيص بالامام
لانه اشفق بالامة من الوالد لولده وهذا لم يقصر في ارشاد امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة
فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو اهم الواجبات ولا ينص على من يتولى امرهم بعده
وهما اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله من هو فذهب
الامامية الى انه علي واختاره المصنف وذهب اهل السنة الى انه ابو بكر واحتج المصنف بان العصمة والنص كلاهما
مختصان بعلي اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي دون ابي بكر فهو الامام [illegible]
العصمة في غير علي بينا ما تقدم من انها خفية لا يعلمها الا الله وما قيل من انهما مختصان بعلي لان عليا
افضل الصحابة كما سيأتي والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة واذا كان اماما
يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا يتحقق العصمة بدون
التنصيص فهو نص [illegible] والنقل الجلي في قوله مخاطبا الاصحاب سلموا على علي بامرة المؤمنين والامرة
بالكسر الامارة من امر الرجل اذا صار اميرا وقوله مخاطبا لعلي انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله مشيرا
الى علي واخذا بيده هذا خليفتي منكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله وقد جمع بني عبد المطلب
ايكم يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي ولحسبانه لو كان في مثل
هذا الامر الخطير الذي تعم حاجة اهل الدين والدنيا لعامة الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر نقله

اختلفوا القائلون بالعصمة في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية [illegible]
مذاهب قوم منهم الى عدم تمكنه منها [illegible]

الى

الينا واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة
لتعيين الامام وردهم حيث قال الانصار منا امير ومنكم امير ومال طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى
الى علي ولم يتمسك علي بمحاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه بل قام بامره
وطلب منهم ما قام به حين افضت النوبة اليه وقال [illegible] الكثير مع ان الخطب في ذلك اشد وفي
اول [illegible] وعهدهم بالنبي اقرب وهمهم في تنفيذ احكام الشرع اغلب كيف يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب
رسول الله مع انهم بذلوا مهجهم وذخائرهم وقتلوا اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله واقامة
شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص القطعية
الظاهرة الدالة على المراد بل ههنا روايات كثيرة امارات ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم مثل تلك
النصوص وهي انها لم تثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الاحاديث
الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته
وعند تأخره عن البيعة اشارة الى ذلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل علي في
الشورى وقال عباس لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف
فيك اثنان وقال ابو بكر ليتني سألت النبي عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه واحتج علي على معاوية
ببيعة الناس له لا بنص من النبي ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعنا لاوصاف على بيان ذلك انها
نزلت باتفاق المفسرين في حق علي بن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة
انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى
والاولى والاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو
المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء
بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف
من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي لذلك اذ لم توجد الصفات في غيره والجواب
بمنع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر
والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض فان ولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست محمولة على التصرف
والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا
فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما
بينهما ايضا على النصرة ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع
ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن في امامة الائمة الثلاثة وايضا ظاهر الاية ثبوت الولاية
بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي انما كانت بعد النبي والقول بانها كانت له ولاية التصرف

ادعا
على بعد رسول
الله معلوم منقول بالتواتر ولا نشك احد في
ذلك واستشهد جماعة من الصحابة
حديث الغدير فشهد اثنى عشر رجلا من الانصار
وكتم انس بن مالك فقال له يا انس ما يمنعك ان تشهد
وقد سمعت ما سمعوا فقال يا امير المؤمنين نسيت فقال اللهم
ان كان كاذبا فاضربه ببياض او بوضح لا تواريه العمامة فصار ابرص
وكتم زيد بن ارقم فذهب بصره [illegible] وضع روشنی او سپید
مانند برص كنز الوزير المحاذر كان كيل المكاكل لانه يكال عنه وزره [illegible]
نقده ص ويدل عليه النقل اللغوي والنص والعرف الاستعمال اما النقل
اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف واما النص فقوله صلى
الله عليه وآله ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان المراد
به الاولى بالتصرف واما العرف الاستعمال فانه يقال لاب المرأة
واخيها انه وليها اي اولى اي المتصرف فيها كشرح قد تم اقول
يمكن ذلك على طريقة الالزام حيث عرف معاوية بامامة
ابي بكر ببيعة الناس له فيقول كيف عرفت بامامته ولا تعرف
بامامتي مع تحقق المتابعة لنا وله حسم ١٢

في الم

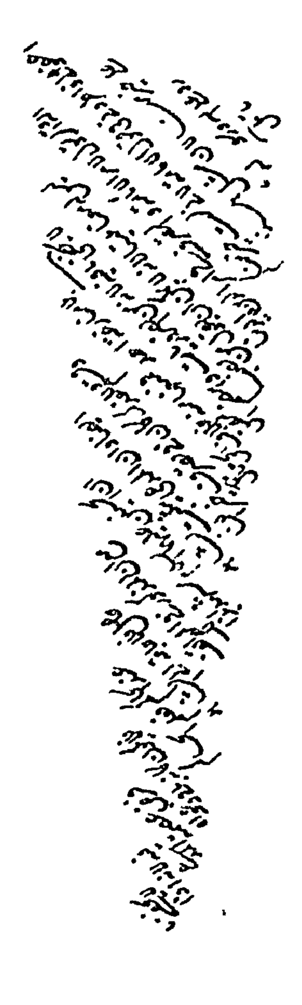
في امر المسلمين في حيوة النبي ايضا مكانه وصرف الاية الى ما يكون في المآل بعيد والحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله والذين امنوا صيغة جمع فلا تصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الاية
نزلت في حق علي لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل
وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلاتهم لا كصلوة
اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون ولحديث الغدير المتواتر بيانه ان النبي قد جمع الناس
يوم غدير خم اسم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد
عليها وقال مخاطبا يا معشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده علي يوم الشورى عندما
حاول ذكر فضائله ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف
قال الله تعالى مأويكم النار هي مولاكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي ايما امرأة نكحت بغير اذن
مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى
بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم
لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله
وينبغي ان يكون المراد في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم
ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس
لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس
والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي هو معنى الامامة واجيب بانه غير متواتر بل
هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم
كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى
بالتصرف وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب
بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد
عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي ولو سلم ان
المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى
في الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن
اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف وحينئذ لا يدل الحديث
على امامته ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة
الائمة الثلثة قبله ولحديث المنزلة المتواتر بيانه ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة
الاستثناء واذا استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا

[illegible]
ثوقه
انتهى ومن
تأمل في المصنف
يعلم ان سياق
الاية يقتضي كون
المأمور بتبليغه امرا
عظيما يفوت بفوات
تبليغه ركن من اركان
الشريعة على ما يقتضيه قوله
عز وجل وان لم تفعل فما
بلغت رسالته واي امر يفوت
من الشريعة بعدم تبليغ ان عليا
ناصر المؤمنين مع كونه بديهيا لا
يحتاج الى بيان وانه لم يجاهد
في دين الرسول لم يكن لاحد شك في
كونه ناصرا للايمان والمؤمنين وايضا
فاي فتنة يتوهم من اظهارها بتبليغ ذلك حتى يقول
الله تعالى والله يعصمك من الناس
فلا يخفى ان سياق الحديث يدل على
ولايته بولاية النبي من غير تراخ والمنع
مكابرة جم قوله ولحديث المنزلة المتواتر
الحديث انت مني بمنزلة هرون من موسى
الا انه لا نبي بعدي جم ١٢

في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده لا يليق بمرتبة النبوة وزوال
هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى بوفاته وان قلنا تح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب
بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ويمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاستغراق
وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض الافراد المنزلة بمنزلة قوله
الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال
انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة
على ما هو مقتضى الامامة لانه لا شريك في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في
القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة له على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا
بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله وتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي
بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي فينتفي ما يبتنى عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا والتي
لا دلالة له على نفي امامة الائمة الثلثة قبل علي ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله الى ما
وفاته فيعم الازمان فلا قائل بالفرق للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد من حال
الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقاء خلافته بعد وفاته دلالة قطعية مع وقوع الاجماع
على خلافه ولقوله صلى الله عليه وآله انا اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال
اجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من
المحدثين سيما علي واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين ولانه افضل
من غيره من الائمة لما سبق وامامة المفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمتين ولظهور المعجزة يعني
الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر
الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه مسئلة فاجبته عنها ورفع الصخرة العظيمة
عن القليب وذلك انه لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا
صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل علي واقلعها ورمى بها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا منها ثم
اعادها ولما راى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن وذلك ان جماعة من الجن ارادوا وقوع الضرر
بالنبي حين مسيره الى بني المصطلق فحارب علي معهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير
ذلك من الوقائع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه ادعى الامامة وظهر على وفق
دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بانا لا نم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو
سلم فلا نم ظهور تلك الامور في مقام التحدي [illegible] ان يثبت امامة علي بان يتبين عدم صلوح غيره للامامة
حتى يثبت امامته ضرورة فذكروا دلائل [illegible] ثم ذكروا مطاعن [illegible] اما الاول
الخلافة فبما اشار اليه بقوله وليتكم ولست بخيركم [illegible] فلا يصلح للامامة غيره [illegible]
على [illegible]

لقوله

استخلفه ولم يعزله لوجب ان يبقى بعد حيوته عليها
ويلزم من ذلك الخلافة في جميع الامر
اذ لا قائل بالفرق شرح قديم
يقال خلف
فلان فلانا
اذا كان
خليفته و
بقي خلفه في
قومه ومنه قوله
تعالى اخلفني في
قومي ص اي بعد
الخطة الصغيرة والخطة
الكبيرة التي من شانها
كيت وكيت وقد ذهبت
ابعاد القصور العبارة عن
الاحاطة بها والمصنف جعل
موصوف اللتيا هو المحنة [illegible]
التي هو شديد لكثرتها شرح مفتاح
[illegible]
وقع في اللتيا والتي [illegible]
الداهية ص اي البلية والامر العظيم
ولا يخفى ان ارتكاب المجهول المعين تحكم
القرآن ظاهرة وجعل الاستثناء منقطعا
في كلام افصح العرب من غير ضرورة تحكم [illegible]
من [illegible]



الرسول في الاستخلاف والرسول مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا والجواب
بانه لا نسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا ومنها
انه خالف الرسول في توليته من عزله فانه ولى عمر جميع امور المسلمين مع ان النبي عزله بعدما ولاه امر الصدقات
واجيب بانا لا نسلم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا ولي احدا امر الغائمة فلم يبق عاملا ولا فائدة ليس
من العزل في شيء وايضا لا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي مخالفة له وترك الاتباع وانما المخالفة اذا
فعل ما نهى عنه وترك ما امر به ومنها انه خالف رسول الله في التخلف عن جيش اسامة بعد ان
امر النبي ابا بكر وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي توفي فيه نفذوا جيش
اسامة وكان الثلاثة في جيشه في جملة من يجب عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي
لان غرضه من التنفيذ من المدينة ابعاد الثلاثة عنها بحيث لا يتوثبوا على الامامة بعد موت النبي ولهذا جعل
الثلاثة في الجيش ولم يجعل عليا والجواب بمنع حصر ذلك بل لتولي اسامة عليهم فهو افضل وهذا لم يول قبله
احدا وهو افضل من اسامة يعني في توليته اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم لانه لا يجوز عندكم ان يولي احدا عليا
افضل من اسامة فعلي افضل منهم وهو المتعين للامامة والجواب ان توليته اسامة عليهم لو ثبت لعله
لغرض غير الافضلية مثل كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر لم يبعثه على الغزو [illegible] وبعثه النبي
الى مكة واعطاه سورة براءة ليقرأها على الناس فنزل جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه وان لا
يقرأها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا وامره ان يأخذ منه السورة ويقرأها على اهل مكة
والجواب بانا لا نسلم انه لم يول عملا في حياة النبي فانه امره على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلاة
في مرضه وصلى خلفه والجواب لا نسلم انه عزل عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج وامره ان يقرأ
سورة براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل من اهلي وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق والعهود
كان يفعل ذلك لاصحاب العهد او رجل من اهله فبعث رسول الله عليا [illegible] ومنها انه لم يكن
عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار الفجاءة السلمي وقد نهى النبي عن ذلك فقال لا يعذب
بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد [illegible]
سئل عنها فلم يقل فيها شيئا ثم قال اقول في الكلالة برأيي فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمن الشيطان
ميراث الجدة سألته جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره
المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي اعطاها السدس واضطرب في كثير من احكامه وكان يستفتي الصحابة
وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة والجواب بانه ان اريد انه ما كان جميع احكام الشرع
حاضرة عنده على سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن هذا ليس من خواص ابي بكر بل جميع المجتهدين كذلك
لنفي هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد
في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها واستنباطها من مداركها فهو ممنوع وقطع يسار سارق
لعله من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثالثة

النحب المدة والوقت يقال قضى
فلان نحبه اذا مات منه

لانه استخلف عمر بن الخطاب وقد كان
النبي لم يوله عملا سوى انه بعثه في خيبر
فرجع منهزما وولاه امر الصدقات فشكاه
العباس الى النبي فعزله وانكرت الصحابة
على ابي بكر ذلك حتى قال له طلحة وليت
علينا فظا غليظا شيخ مطهر [illegible] عليه الرحمة

علما هو وأي أكثر الفقهاء لو أحرقه فجاءه بالنار من غلطه في اجتهاده فكم مثله للمجتهدين وأما
مسئلة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين إذ يبحثون عن مدارك الأحكام ويسئلون من لها علم
بها وهذا عمر رجع في بيع أمهات الأولاد إلى قول علي وغيره ذلك لا يدل على عدم علمه بأحكام الشرع ومنها
أنه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأته لجمالها
وتزوج بها من ليلته وضاجعها فأشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال لا أغمد سيفا شهره الله تعالى على الكفار
وأنكر عمر عليه ذلك قال لخالد لئن وليت الأمر لأقيدنك وأجيب بأن الإمام أنه وجب على خالد الحد
والقصاص فإنه قد قيل أن خالدا إنما قتل مالكا لأنه تحقق منه الردة وتزوج بامرأته في دار الحرب لأنه
من المسائل المجتهد فيها بين أهل العلم وقيل أن خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة أخطأ الظن
أنه ارتد وكانت زوجته مطلقة منه وقد انقضت عدتها وإنكار عمر عليه لا يدل على قدح في أبي
بكر ولا على وصوله إلى القدح فيه بل إنما أنكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها أنه دفن في بيت
رسول الله وقد نهى الله تعالى عن دخوله في حجرته بغير إذن النبي وأجيب بأن الحجرة كانت ملكا لعائشة
وقد دفن فيها بإذنها والمنع عن دخول المؤمنين بيت النبي بغير إذنه حال حيوته لا يقتضي عدم دفن أبي بكر في
بيته إذا كان ملكا لغيره ومنها أنه بعث إلى بيت أمير المؤمنين لما امتنع من البيعة فأضرم فيه النار وفيه فاطمة
وجماعة من بني هاشم وأخرجوا عليا وضربوا فاطمة عليها السلم فألقت جنينا وأجيب بأنه تأخر علي عن
أبي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وإنما كان لعذر وطرأ من [illegible] وهذا اقتدى به وأخذ من عطائه وكان منقادا
له في جميع أوامره ونواهيه معتقدا لصلاحيته للإمامة وصحة بيعته وقال خير هذه الأمة بعد النبي
أبو بكر وعمر ومنها أنه رد عليه الحسنان لما بويع روي أنه لما صعد أبو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب
الناس جاء الحسن والحسين عليهما السلم وقالا هذا مقام جدنا ولست أهلا وأجيب بمنع صحة الرواية
ومنها أنه ندم على كشف بيت فاطمة عليها السلم وقال ليتني تركت بيت فاطمة فلم أكشفه وهذا يدل على
خطائه في ذلك وأجيب بأنه لم يثبت الكشف عن الثقات وأما مطاعن عمر فمنها أنه أمر برجم امرأة
حاملة وأخرى مجنونة فنهاه علي وقال في الأول إن كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال
في الثاني القلم مرفوع عن المجنونة فقال عمر لولا علي لهلك عمر وأجيب بأنه لم يعلم الحمل والجنون وقوله
لولا علي لهلك عمر لبيان عدم المبالغة في البحث عن حالها لو لم ينبهه علي على تلك الحالة لوجد ما كان
ينال له من الأسف على ترك المبالغة في البحث عن حالها هو أمر عظيم من حالة الهلاك ومنها أنه شك في موت
النبي حين قال والله ما مات محمد لا أترك هذا القول حتى يقطع أيدي رجال وأرجلهم وسكن
إلى موت النبي حين تلا عليه أبو بكر إنك ميت وإنهم ميتون فقال كأني لم أسمع هذه الآية وأجيب بأن قصته
في حال موت النبي لا يدل على جهله بالقرآن فإن تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الأحوال
والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى أنه قيل أن بعض الصحابة في تلك الحالة طرأ عليه الجنون
وبعضهم صار أعمى وبعضهم صار أخرس وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على

القيام

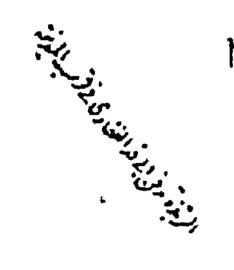
على القياس في قوله كلالة لم اسمع هذه الآية دلالة على ان سمعها او علمها لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم
من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله تعالى ليستخلفنهم
في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل الناس افقه من عمر حتى
المخدرات في الحجال لما منع من المغالاة في الصداق روي انه قال يوما في خطبته من غالى في صداق
ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما احل الله في كتابه بقوله تعالى وآتيتم احديهن
قنطارا فقال هذا القول واجيب بانه لم ينه نهي تحريم بل انما نهاه على معنى انه وان كان جائزا فترك اولى
او لنظر الى امر المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر فعلى طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى
ازواج النبي واقرض ومنع فاطمة واهل البيت من خمسهم ومنها انه قضى في الجد بمائة قضية ومنها
انه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن
ذلك في زمن النبي ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله
انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب عن
الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية
ليس ببدع ومنها انه حكم في الشورى بضد الصواب فانه خالف النبي حيث لم يفوض تعيين الامام الى اختيار
الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين فاختار الشورى وجعل الامامة في ستة نفر
واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شيء كما مر من ان تنصيص ابي بكر على واحد معين ليس مخالفة
للنبي ومنها انه خرق كتاب فاطمة عليها السلام على ما روي من ان فاطمة عليها السلام لما طالت المنازعة
بينها وبين ابي بكر رد ابو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها
عن شانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب فخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا
على منعها من فدك واجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يروه احد من الثقات واما مطاعن عثمان
فمنها انه ولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه ولى الوليد بن عقبة وظهر
منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما اخرجه اهل
الكوفة عنها وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير فشكاه اهلها وتظلموا منه وولى معاوية
الشام فظهر منها الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انما ولى من وليه لظنه انه من اهل الولاية ولا اطلاع على
السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق وقد كان على الشام في زمن عمر ايضا وانما
ظهر منها الفتن في زمن علي ومنها انه اثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة وفرقها عليهم حتى نقل انه اعطى
حتى نقل انه دفع اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب بانها لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه
وموله وثروته مشهور وايثار اقاربه باموال الخاصة مستحسن شرعا ومنها انه حمى الحمى لنفسه عن المسلمين وذلك خلاف
الشرع لان النبي جعل الناس في الماء والكلاء شرعا واجيب بان اخذ الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية
والضوال وكان ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد شوكة الاسلام

ومنها

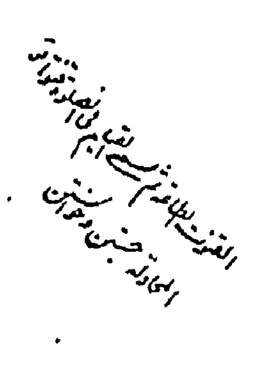
وسلم امير المؤمنين
علي وعثمان
وعبد الرحمن
بن عوف وطلحة
وزبير وسعد بن
ابي وقاص ثم قال
ان اجتمع امير المؤمنين
وعثمان فالقول ما
قالاه وان صاروا ثلثة
فالقول للذين فيهم عبد الرحمن
بن عوف لعلمه ان عليا
وعثمان لا يجتمعان على امر وان
عبد الرحمن لا يعدل بالامر عن اخيه
وهو عثمان وابن عمه ثم امر بضرب
اعناقهم ان تأخروا عن البيعة ثلثة
ايام مع انهم عنده من العشرة
المبشرة بالجنة وامر بقتل من خالف
الاربعة منهم وبقتل من خالف الثلثة
الذين فيهم عبد الرحمن وهو في كل ذلك
مخالف للدين ومبتدع في شريعة سيد المرسلين
وفي الحجلة بالتحريك واحدة حجال العروس
وهي بيت تزين بالثياب والاسرة والستور
حتى كان يعطي حفصة وعائشة عشرة الاف
درهم كل سنة واخذ من بيت المال الف درهم
وانكر عليه ذلك فقال كان ...
قدم على اكرام ... قنطار
پوست گاوی را از نقره یا طلا و بعضی گویند
صد و بیست من از نقره یا طلا قناطیر
جمع كنز اللغة

والقضيب واحد القضبان وهي الاغصان ... ضربه
بالقضيب ... من على وجهه بهيم ... ذهب
من العشق او غيره ص

الناس في هذا الامر شرع اي سواء يحرك ويسكن يستوي فيه
الواحد والمؤنث والجمع ص



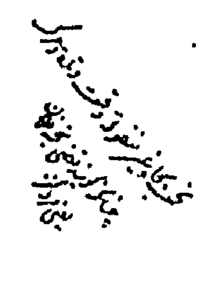
ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمار
حتى اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح فقد قيل انه لما اراد عثمان
ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه
من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق عليه جلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولا نسلم انه مات من
ذلك وضرب عمار ان صح فلانه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز الاجتراء بمثله على الائمة
وللامام التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من ضرورة فعل ما
جائز لكيف وان ما ذكره لا اثم على الشيعة حيث رووا ان عليا قتل اكثر الصحابة في حرب معاوية [illegible] القتل
لمستحقا التاديب بالطريق الاولى وضرب اباذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ
الناس في مناقب الشيخين يقول لهم ارايتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البناء ولبسوا الناعم وركبوا
الخيل واكلوا الطيبات وكاد يفسد بقوله الامر ويشوش الاحوال فاستدعاه من الشام وكان اذا راى عثمان
قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا وما
ذلك بالنسبة الى من اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه ثم قال له اما ان تكف واما ان تخرج
حيث شئت فخرج الى الربذة غير منفي وثم مات فيها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه اسقط الحد عن
الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب القود على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان ملك الاهواز وقد اسلم بعد ما
اسر في فتح الاهواز واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد وراى انه لا يلزم
حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامامة له وعن الثاني بانه اخر الحد ليكون على ثقة من شربه الخمر وقيل
ان يتيقن قضيته وال الامر الى علي فحده هو ومنها انه خذله الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين علي



قتله الله ولم يدفن الى ثلث يعني ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه
لذلك لما ساغ لهم تاخير نصرته سيما الخذلان وقول علي قتله الله يشعر بان قتله كان بحق وعدم دفنهم الى ثلثة
ايام ليدل على شدة غيظهم عليه وما ذلك الا لسلوك طريقة غير مرضية واجيب بان عدم نصرة الصحابة
وتركهم الدفن من غير عذر لو صح لكان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما وبعلي خصوصا
ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم ويتركوا دفن ميت في جوارهم سيما هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما
ومكابد طول النهار ذاكرا وصائما بشره رسول الله بانه من المبشرين بالجنة واثنى عليه كيف وقد
كان منهم من نصرته وطول العمر في نصرته وصلوا بها [illegible] الاسلام [illegible] الى دار السلام لكنه لم ياذن لهم في
المحاربة ولم يرض بما حاولوه من المدافعة تجنبا عن اراقة الدماء وتسببا للقضاء مع ذلك لم يدع الحسن
والحسين عليهما السلام الذب عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر المشاهد الثلث

وهي البيعة التي وقعت تحت الشجرة كانوا اربعين نفرا من الاكابر ولم يكن عثمان حاضرا فوضع رسول الله يده على يده الاخرى [illegible] عثمان [illegible] ١٢

والبدر شاهد بقوله وغابوا غيبته عن بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان والمنهزمين في حنين
واجيب بان غيبته كانت بامر النبي وكم من منقبة انه قام [illegible] في البيعة مقام [illegible] وعلى ان افضل
الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر واحد



حرب امتحن به المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي الوليد بن عتبة ثم ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة
ثم العاص بن سعيد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل
نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلاثة الآف من الملائكة المسومين قتلوا النصف الآخر ومع ذلك
كانت الراية في يد علي وفي غزاة احد جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن
ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي فاخذ الراية غيره فقتله علي ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى
قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي فضربوه
بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي فنظر اليه النبي بعد افاقته وقال له اكفني
هؤلاء فهزمهم عنه وكان اكثر المقتولين منه وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل
عمرو بن عبدود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز فامتنع عنه المسلمون وعلي يروم مبارزته والنبي يمنعه من
ذلك لينظر صنيع المسلمين فلما رأى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته وقلده سيفه قال حذيفة لما دعا عمرو الى المبارزة
احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذي نفسي بيده لعمله في ذلك
اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي وقال النبي لضربة علي
خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها ظاهر وفتح الله تعالى على يديه فان النبي حصر حصنها
بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي فاصابه رمد فسلم النبي الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين
خائفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله
ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار ايتوني بعلي فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه
فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا
وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحا به اذرعا وكان يغلقه عشرون رجلا وعجز المسلمون عن نقله حتى
نقله سبعون رجلا وقال علي ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين
وقد سار النبي في عشرة الآف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا
باجمعهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث
وربيعة بن الحرث وعبد الله بن الزبير وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي فانهزم المشركون
واقبل النبي وسار الى العدو فقتل علي منهم اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك
من الوقايع المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي افضل لقوله تعالى وفضل الله
المجاهدين على القاعدين اجرا ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول لانه في صغره كان
في حجره وفي كبره كان ختنا له يدخل عليه كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي كان في غاية الحرص على ارشاده
وقد قال حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي وقال علي ما نسيت بعد
ذلك شيئا وقال علمني رسول الله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه
في اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال النبي اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول

الكلام

٣١١

الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم التصوف وعلم النحو والصرف وغيرها فان خرقة المشايخ
تنتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وابو الاسود الدؤلي دوّن النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو
بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الزبور بزبورهم
وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من آية في بر او بحر او سهل
او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت فاذا كان اعلم
يكون افضل ولقوله تعالى وانفسنا وانفسكم ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كما لا يأمر
نفسه فليس المراد به فاطمة والحسن والحسين لانهم اندرجوا في قوله تعالى ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم
فلا بد ان يكون شخصا آخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غير علي بالاجماع فتعين
ان يكون عليا وهذا دال على كونه افضل الصحابة ان دعاءه للمباهلة يدل على انه في غاية الشفقة
والمحبة بعلي والا لقال المنافقون ان الرسول لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب لكثرة
شفقته على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه وعلى اهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوت
عياله وبات طاويا هو واهله ثلاثة ايام حتى انزل الله تعالى في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا
ويتيما واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شأنه انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس بعد النبي لتواتر اعراضه عن
لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه وقال يا دنيا يا دنيا اليك عني أبي
تعرضت أم الي تشوقت لا حان حينك هيهات هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها
فعيشك قصير وخطرك كبير وملكك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في
يد مجذوم وكان اخشن الناس مأكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن ابي رافع دخلت عليه
يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكلنا منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال
خفت هذين الولدين ان يلتاه بزيت او سمن وهذا شيء اختص به علي ولم يشاركه فيه غيره ولم ينقل احد بعض ذلك
وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقلّ ان يأتدم فان فعل فبالملح او الخل وان
زاد فبنبات الارض فان ترقى فبلبن وكان لا يأكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر
الحيوان واعبدهم حتى ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكانوا
يستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى الله تعالى واستغراقه في المناجاة معه
واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في دياره وجواره ويعطيه العطاء مع علمه وعفى عن مروان
اخذه يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن سعيد بن
العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى الشريعة فمنعوا
الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم فهزمهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يمنعوا واذ ان
امنعوهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك فاشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب

١٢ الى الدعابة مع شدة بأسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كأحدنا لين جانب وشدة
تواضع وسهولة قياده وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على رأسه واقدمهم ايمانا يدل على
على ذلك ما روي ان النبي قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء وللاقرب من هذه المدة وقوله اول
اسلم علي بن ابي طالب وما روي عن علي انه كان يقول انا اول من صلى واول من امن بالله ورسوله ولا يسبقني الى
الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فيدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا
من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال على المنبر بمشهد
الصحابة انا الصديق الاكبر امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر
وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق
واسدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله ولم يحاب [illegible] في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والصحبة
واحفظهم لكتاب الله تعالى العزيز فان اكثر ائمة القراءة كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم اليه فانهم تلامذة
ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي والاخبار بالغيب في ذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى
قال والله ما كذبت ولا كذبت فاعتبر القتلى حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المرأة عليها شعرات يجذب كتفه
مع جذبها ويرجع مع تركها قال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا
فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسي لئن وجدت القوم قد عبروا لاكونن اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم
نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد اتبين لك الامر وفيه دليل على اطلاعه على ما في ضميره ولخبره بقتل نفسه في
شهر رمضان وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه
حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب فقال اياك ان تحملها ولتحملنها
فتدخل بها من هذا الباب واومأ الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين جعل على مقدمته
خالدا وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه فانه لغاية شهرته غني عن البيان
وظهور المعجزات عنه وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه لما اخى بين الصحابة
اتخذ عليا اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه كان من اولي القربى ومحبة اولي القربى واجبة لقوله تعالى قل لا
اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله يدل عليه قوله في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل
وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواة
الانبياء يدل على ذلك قوله من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في خلته والى موسى
في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب وخبر مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء
افضل من باقي الصحابة فكان علي افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل وخبر الطائر اهدي
الى النبي طائر مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك حتى يأكل معي فجاء علي واكل والاحب الى الله تعالى
افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرهما وغيرهما من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها ولانتفاء
سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل هو من حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا

صديق اكبر بغايت تصديق
كننده [illegible]
الثدية
تصغير ثدي
وانما ادخل
فيه الهاء وان كان
الثدي مذكرا لانه
اراد قطعة من ثدي
وقيل هو تصغير الثندوة
بحذف النون [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

بل

قبل بعثة النبي كفرة ولكثرة الانتفاع به يعني انتفاع المسلمين به اكثر من انتفاعهم بغيره يدل
على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به وتميزه بالكمالات النفسية كالعلم والسخاوة
والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كمزيد القوة وشدة البأس والخارجية من كونه ابن عم رسول
الله وزوج البتول وابا السبطين الى غير ذلك واجيب بانه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله
واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة
عند الله تعالى بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب
والسنة والآثار والامارات على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله
يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في حق ابي بكر والاتقى الاكرم لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان للنبي عنده نعمة
تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي
فيكون مأمورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله لابي بكر و
عمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله ما ينبغي
لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا
لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله واين مثل ابي
بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة
الخوف وقوله لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر تمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا
غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية
الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في
ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية
الآخر وعن عمرو بن العاص قال قلت لرسول الله اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال
ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي رأى
ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الآثار فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حاضر افضل امة النبي
بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر وخشيت ان يقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن
علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه لما قيل له الا توصي فقال ما اوصى رسول
الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم
واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتآلف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة
وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حد السواد واطراف
العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى

خراسان

اي يبتلى
من لين المنقطعة
الى الله من الدنيا [illegible]
[illegible] العذاب والحرب [illegible] قوله
تعالى وسيجنبها يعني زود باشد كه دور
كرده شود از آتش آنكه ميدهد مال خود را ومي جويد
بدان پاكي ونيك نامي ونبود هيچكس را نزد او منتى ١٢
وسيجنبها اي سيجنب النار الاتقى اي المؤمن يعني ابا بكر الذي يؤتي
ماله يتزكى اي يعطي الله ويطلب ان يكون عند الله زاكيا لا يطلب رياء وسمعة
وما لاحد عنده من نعمة تجزى نزلت في ابي بكر وذلك انه لما اشترى بلالا
واعتقه قال المشركون ما فعل ذلك الا ليد ونعمة كانت عنده لبلال
وغيره عند ابي بكر من نعمة جازاه بها بل فعل لوجه الله تعالى ولاستحقاق
ثوابه هذا معنى قوله الا ابتغاء وجه ربه الاعلى اي فعل ما فعل ابتغاء
رضاء الله ولسوف يرضى اي سينال ما يتمناه من [illegible]
كهول [illegible]
[illegible]
[illegible] المكة والمدينة [illegible] ١٢
اي تآلف الكلمة كناية عن عدم الاختلاف
بينهم بل تتفق اللفظة في الافكار [illegible]
١٢ ح

خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسي البنيان الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وامانة
العلم وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح
البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان ثم من الورع والتقوى وتجهيز جيش المسلمين و
الانفاق في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا للنبي على ابنتين والاستحياء من ذي شيبتين وبشره
بقوله عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء وقولنا انه يدخل الجنة بغير حساب
والنقل المتواتر يدل على امامة الاثني عشر ولوجوب العصمة وانتفائها من غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهبت الامامية
الى ان الامام الحق بعد رسول الله اثنا عشر نفرا علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم
ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي بن موسى الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري
ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي صلوات الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين
على من بعده ويروون عن النبي انه قال للحسين ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق
انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحديث
السن وان هذا شيء ما سألني عنه احد نعم عهد الينا نبينا ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل وقد
يتشبثون تارة بانه يجب في الامام العصمة وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو
الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته واخرى بان الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد منهم
فهو افضل اهل زمانه فيتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتأمل ما فيه
بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربوا علي كفرة لقوله حربك يا علي حربي ولا شك ان محارب رسول الله كافر ومخالفوه
فسقة لان حقية امامته واضحة فمتابعته واجبة فمخالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محارب علي يكون مخطئا ظاهرا فيكون من
الفئة الباغية ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفه فلا يخ
اما ان يكون عن اجتهاد اولا فان كان الاول فالظاهر ان خطأه لا ينتهي الى الفسق لان المجتهد المخطئ في الاجتهاد
لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالف سائر الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

الفصل السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك

حكم المثلين واحد والسمع لعل امكان
التماثل اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم اخر مماثل لهذا العالم ام لا فذهب المليون الى امكانه وذهب بعض الاوائل
الى امتناعه واحتج المصنف على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد فاذا كان احد المثلين
ممكنا كان الاخر ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين وقد فرضناهما مثلين واما السمعي فهو قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين الاول
انه لو وجد عالم اخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماستين الا بتحقق فرجة بينهما الثاني
انه لو وجد عالم اخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فاما ان تطلب امكنة عناصر هذا العالم او لا
[illegible] الطبائع في مقتضياتها وان طلبت لزم ان يكون في الامكنة الاخر بالقسر دائما والجواب

عق

اعلم من الاوهام العامية اعتقاد جماعة من الملاحدة والدهرية [illegible] من الطبيعيين [illegible]

[illegible]

من الاول انا لا نم ان العالم كرة ولو سلمنا لا نم وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز ان يكونا في ثخن جسم اخر وعن الثاني

انا لا نم انه يلزم من اختلاف مقتضيات الطبايع في مقتضياتها اقول لجواز ان يقتضي كل في عالمه مكانا مماثلا للمكان

مماثلة مثلا ارض كل عالم يقتضي مركز هذا العالم ونار كل عالم يقتضي محيط هذا العالم وانما لم يسند المنع

بما استند في المتن اعني لجواز ان يكون طبايع عنا عالم مخالفة لطبايع عنا عالم اخر وان كانت مماثلة لها في الجسمية

لان اختلاف الطبايع عنا العالمين ينافي تماثلهما والى هذين الجوابين اشار بقوله والكروية ووجوب الخلاء والخلاء

المتفقات ممنوعة واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناعه بالذات

بديهيه وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك يمتنع الفناء وذهب الاشاعرة

وابو الحسين الى انه يجوز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمص اختار انه يجوز

عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود وانه

لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان

يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه اعني عدمه الطاري بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه

من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا سواء كان طاريا او مبتديا وقد مر

بيان ذلك مستقصى في بحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلائل السمعية تدل على وقوع العدم مثل قوله

تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى هو الاول

والاخر والاخرية في حقه تعالى انما يتحقق ان لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى

غير ذلك من النصوص القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله وتاويله بالتفرق كما في قصة ابرهيم اشارة الى جواب دخل مقدر تقديره انا لو قلنا بوقوع العدم في القول بالمعاد لان

اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب دفع الاشكال في عدم

المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فان فناءهم بتفرق الاجزاء

ويتحقق المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفرق والذي يصحح هذا التاويل قصة ابرهيم فانه لما طلب اراءة

احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال الله تعالى

في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك سعيا فانه يظهر منه

انه اراد باحياء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا

وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزامه انقلاب الحقائق او التسلسل ذهب ابو علي وابو هاشم

واتباعهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا لها ثم قال ابو علي انه

يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل والمص ابطل هذا المذهب لما

كان مشتملا على ثلثة دعاوي احدها ان الفناء موجود وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات

وثالثها انه يفنى به الموجودات جعل لابطال كل منها وجها على حدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا

وقد كان معدوما قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدم اما لذاته فيلزم الانقلاب

من

١٤١٢ من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او الوجوب الا لم يقبل الوجود واما بسبب وجود ضده
فح يستلزم التمر والى هذا اشار بقوله ولاستلزام انقلاب الحقائق والتمر واما ابطال الشق الثاني
فلان الفناء ان كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر وان كان قائما بغيره فلا بد ان يكون
قائما بالجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين
منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لان الفناء قائم بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال
انتفائه بالموجود فلان عدم المعلول يستلزم عدم العلة او العلة لو جاء اغنى منعه من الدخول في
الوجوب بل يقال هذا اولى من ذلك لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ونفي
الاولوية واثبات بقاء الافي محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع المتقابلين واثباته في محل
يستلزم توقف الشيء على نفسه ما ابتداء او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا
انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمص ابطل هذا المذهب في ابطاله اثبات بقاء لا في محل يستلزم
الترجيح بلا مرجح او اجتماع المتقابلين وذلك لان البقاء لا يخ اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان
الاول لزم الترجيح من غير مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهر باقيا على الجوهر الذي هو باق بالبقاء
والجوهر الذي هو البقاء شرطا للاخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للاخر من غير عكس فلزم الترجيح
بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع المتقابلين لانه
باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع المتقابلين
وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء
فانتفى الجوهر وابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء
او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان
الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه
بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين نبينا محمد
مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد فاطبق الملّيون على المعاد الجسماني وذهب
طائفة من المحققين الى المعاد النفساني والمراد به عود الروح بعد موت البدن وخرابه ويمكن اثباته بالبراهين
العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب الاعتقاد على ما
ذكره الانبياء لانهم صادقون وذهب طائفة الى نفيهما والمص احتج على وجوب المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى
وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب
بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي
فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما
تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وهذا البناء مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان
العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المص والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما

[illegible]

الروح فلما تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل
قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله
من فضله وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل
العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التأويل منها قوله تعالى من يحيي
العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ءاذا كنا عظاما نخرة وقالوا
لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك
حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما
يشعر بالمعاد الجسماني بل هو من ضروريات دين محمد لانه امر ممكن اخبر به الصادق فيجب التصديق والايمان به وانما
قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف
اشارة الى الجواب عن شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا آخر وصار جزء بدن المأكول
جزء بدن الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المط او يعاد في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة
ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد جزء في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر
معادا بعينه وهذا مع انه مستلزم للترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان
باعيانها كما هو مقرر الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا
جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل في الانسان الآكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول
المصنف ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للمأكول اعيد فيه والا فلا قوله وعدم
انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير
توالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات اي احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه
لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك
وهو يوجب انخراق الافلاك وهو ممتنع وبانه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك عند البعث وهو
ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا
يسعها لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض فبالضرورة يكون فوق الافلاك اي خارجها
وذلك ممتنع لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع ابدية
الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لان وصول الثواب دائما
ووصول العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب التحريكات الغير المتناهية واجاب المصنف عن هذه الوجوه
بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكر لان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون مثلها جائزا
فكان انخراقها ايضا جائزا على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة
فوق الافلاك جائز وما ذكر من تحديد الجهة فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام الحيوة مع الاحتراق

ممكن

١٤١٧

٢٦٢ بعرة اذات

النشز المرتفع من الارض
ويعبر من الاحياء
نشزه
الانشاز
لكونه ارتفاع
نظر الى العظام كيف
ننشزها
رفعها اي موضعها
ليف بعضها على بعض
صحاح نسل في العدو اي
اسرع
بانه اي ما بعد النفي
كما كانت والاعلى مفرد
فتدبر
تولد پيدا شدن است با اب
توالد پيدا شدن است بلا اب
وجه الوجوب هو اللطف المفرط في
التكليف ١٢

ممكن والتوالد ايضا ممكن كما في حوا وادم والقوة الجسمانية متناهية لا يتناهى انفعالها فكذا فعلها بواسطة ويستحق
الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد
الى الترفيع به بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح وهو تركه على مذهب من يثبت الترك ضدا والاخلال
به اي بالقبيح بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح
بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك اي يشترط في استحقاق الفاعل الثواب
بفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك قبيح اي انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب و
المدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال به اي بالقبيح لانه اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح
يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب او المندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح
او اخل به لغرض اخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب فانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة
لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى للمكلف فلو ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم
والعوض لا يكون الا نفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به لكان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب
وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل
القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف في ذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب
فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف على الله واجب ولدلالة السمع من القران والاحاديث
على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لقائل ان يقول لو كان الاخلال
بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب
وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم في مكلف
فهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار الاخلال
بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم البلخي
الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي انعم بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المص
بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه
ويوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب فانه قبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب
التكاليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل اخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان
العقل يقضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف السمعية وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل با
لتكاليف ينفي الحكم بان التكاليف ليست شكرا اقول فيه منع ظ ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل
المكلف به الواجب او المندوب او الاخلال به اي بالقبيح شاقا لان المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة
فاذا انتفت انتفى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة
فان الطاعة حال صدورها عن الفاعل يمتنع الندم عليها فلا فائدة في اشتراط رفعه مع انها سبب
لاستحقاق الثواب نعم رفع الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق الثواب انتفاء

النفع العاجل إذا فعل الفعل المكلف به للوجه أي فاعله لوجه الوجوب أو الوجوب أو لوجه الندب أو الندب

ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالإهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب

المعتزلة إلى أن الثواب يجب أن يقترن بالتعظيم والعقاب يجب أن يقترن بالإهانة والإهانة والمص واحتج عليه

بأنا نعلم بالضرورة أن من فعل الفعل الشاق المكلف به فإنه يستحق التعظيم والإجلال وكل من فعل الفعل

القبيح فإنه يستحق الإهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة إلى أنه يجب دوام ثواب أهل النعيم

وعقاب أهل الجحيم والمص واحتج عليه بوجوه الأول أن دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية

يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفاً واللطف واجب وإليه أشار بقوله لاشتمالهما

على اللطف الثاني أن المدح والذم دائمان إذ لا وقت إلا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا

الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لأن دوام أحد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر وإليه أشار بقوله

ولدوام المدح والذم الثالث أن الثواب لو كان منقطعاً لحصل للمثاب الألم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعاً

لحصل له السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن الشوب لكن يجب خلوصهما كما سيأتي وإلى هذا

البحث أشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه أي لزم من انقطاع الثواب الذي هو النفع حصول الألم

الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما أي

خلو الثواب والعقاب عن الشوائب أما الثواب فلأنه لو لم يكن خالصاً لكان أنقص حالاً من العوض والتفضل إذا

كانا خالصين وإنه غير جائز وإلى هذا أشار بقوله وإلا لكان الثواب أنقص حالاً من العوض والتفضل على تقدير

حصوله أي حصول الخلوص فيهما أي في العوض والتفضل وأما العقاب فلأنه أدخل في باب الزجر من الثواب فيجب

خلوصه بالطريق الأولى وإلى هذا أشار بقوله وهو أدخل في باب الزجر ولما كان للقائل أن يقول إن الثواب لا يخلص

عن الشوب لأن أهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان أدنى مرتبة يكون مغتماً إذا شاهد من هو أعلى درجة منه ولأن

على أهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الإخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصاً

من الشوائب وأيضاً فأهل النار يتركون القبائح فيجب أن يثابوا على تركها فلا يكون عقابهم خالصاً عن شوب

من الثواب أجاب عنه بقوله وكل من هو أنقص مرتبة في الجنة لا يطلب الأزيد من مرتبته فلا يكون مغتماً بمشاهدة من

هو أعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر إلى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك

القبائح وأهل النار ملجؤون إلى ترك القبائح فلا يثابون فيكون عقابهم خالصاً عن الشوب ويجوز توقف

الثواب على شرط وإلا لأثيب العارف بالله تعالى خاصة ذهب جماعة من المعتزلة إلى أن الثواب يجوز أن يتوقف على شرط

والمص واحتج عليه بأنه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير أن يصدق

النبي مستحقاً للثواب والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة أن العارف بالله تعالى وحده من غير أن يصدق النبي له معرفة

مستقلة لو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب أن يثاب بالمعرفة المستقلة وإن لم يصدق النبي والإحباط باطل

لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ذهب جماعة من المعتزلة إلى الإحباط والتكفير

معناه أن المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتأخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة ونفاه

أعظم

المراد بالإحباط إسقاط الطاعة وبالتكفير ستر المعصية بالطاعة كما أشار إليه بقوله يسقط ثوابه لأنه عبر عن الطاعة بالثواب إطلاقاً لاسم المسبب على السبب

المحقون

المحصوص ولهذا فاحتج عليه بان ظلم لانه من اطاع واسا وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ومن كان
احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون مثابا لمن لم يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء
ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال
ابو علي ان المتاخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر
بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وان تساويا صار كان لم يكن وهذا هو الموازنة والمصنف ابطل
مذهب ابي هاشم فقال لو امكن الاول لزم اذا كان الاخر ضعفا وحصول المتناقضين مع التنافي تقريره انا اذا فرضنا
انه استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احد الخمستين من العقاب دون الاخرى
ليس اولى من العكس واما ان يسقط ما هو خلا منه او لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب وفرضنا انه
استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم استحقاق احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم
لاستحالة صيرورة المغلوب والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لان علة عدم كل واحد
منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لان العلة موجودة حال حصول المعلول وهما موجودان حال كونهما
معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد من العلتين يؤثر في الاستحقاق الناشي عن
الاخر بمعنى ان احد الاستحقاقين ينفيه بحسب جانبه فليس للكاسر المنكسر ولهذا كما لم يتحد في المزاج ايضا
انه ليس ههنا تاثير وتاثر حقيقي بل معنى احباط الطاعة ان استحقاق الطاعة واستحقاق الثواب ان الله تعالى
لا يثيبه عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها ولو صح يخرج الجواب عن
الصورة الاولى ايضا فان اسقاط احد الخمستين وان لم يكن اولى من الاخر لكن المختار يرجح ايهما شاء
على ما مر من امثلة الطارئين الجائع وغيرهما والكافر مخلد وعقاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاقه الثواب بايمانه
ولقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر البالغ
في الاجتهاد الذي لم يصل الى المطلوب زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان
تعذيبه مع بذله الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح عقلا وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه
قبل ظهور المخالفين قالوا كفار عهد رسول الله الذين قتلوا وحكم النبي بخلودهم في النار لم يكونوا عن اخرهم معاندين
بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم
للاسلام ولم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري ولم يتوهموا
عليكم في الدين من حرج خطاب على اهل الملة الى الخارجين من الدين وكذلك اطفال المشركين عند الاكثر
لدخولهم في العموم ولما روي ان النبي قال هم في النار حين سئلت خديجة عن حالهم وقالت المعتزلة وبعض الاشاعرة
لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لما روي في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان عذاب صاحب الكبيرة هل
هو منقطع ام لا فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه ينقطع واختاره
المصنف واحتج عليه بان صاحب الكبيرة مستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك
ان الايمان اعظم اعمال الخير وان يستحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق

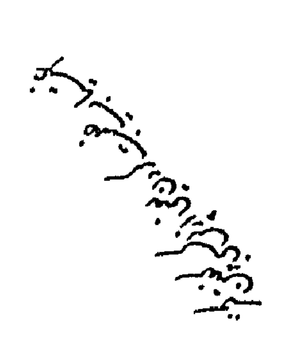
نوبالعكس فهو المطابق لو لم يسقط عذابه بل نقول اذا عبد الله مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره
لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات متناولة له وعموم العقاب مخصوص بالكافر والسمعيات التي يتمسك
المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا فيها متأولة اما بتخصيص العموم
بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دائمين لما تقدم فان
ممنوع العقاب في دوام الكفار والا ممنوع والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه والمكلف
فحسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع اتفقت الامة على ان الله تعالى يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة
ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر قبل التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه ممتنع عقلا
وغيرها جائز سمعا وذهب ابو الحسين الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المص واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق
الله تعالى فجاز له اسقاطه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى باسقاطه وكل ما كان كذلك
فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان على الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا
بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى يا عبادي
الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان
قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر
من غير دليل ومخالفة لما قيل من تعلق المغفرة بالصريح مما لا يكاد يصح في بعض الايات كقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة باثباتها لما دونه
وكذا يعم كل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق لمن يشاء المفيد للبعضية على ان في تخصيصها الخلاف
بالمقصود غني هو بيان شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفره ويغفر جميع ما سواه والاجماع على
الشفاعة وقيل لزيادة المنافع ويبطل منافي حقه اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك
مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهبت المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين
للثواب وابطله المص بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي لانا نطلب زيادة
المنافع له وهو مستحق للثواب والتالي باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب
اشارة الى جواب دليل المعتزلة بتقريره انه تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة
عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة وتقرير الجواب انه تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي الشفيع المطاع
لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا والسمعيات متناولة بالكفار اشارة الى جواب استدلالهم بمثل قوله تعالى وما للظالمين
من انصار وقوله تعالى يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب
ان هذه الايات متأولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على ان لا نسلم العموم في الازمان والاحوال
سوق الكلام للعموم في السلب لا لسلب العموم ابدا الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي
الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما ينبئ عن مدافعة ومغالبة وقيل في اسقاط المضار والحق

صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له بقوله ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي ذهبت طائفة الى ان
الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند المص صدق الشفاعة فيهما اي في
زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع او اسقاط مضار
اي لا وجه لتوجيه الابطال المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي ويمكن الجواب عنهما باعتبار قيد
فيهما الغير كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي بقوله ادخرت
شفاعتي لأهل الكبائر من امتي والتوبة هي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال
والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للبيان والتوضيح لا للتقييد والاحتراز فان الندم على المعصية لقبحها
لا ينفك عن ذلك العزم المبني على تقدير الخطور والاقتدار وهي واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب والخوف
منه ودفع الضرر واجب فما يندفع به الضرر ايضا يكون واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب هذا
عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا
الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت التوبة فان من ندم
على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض آخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كان الغاية
فكذلك يعني ان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما
ذكرنا من ان التوبة هو الندم لقبح المعصية لا لغرض آخر وكذلك الاخلال بالواجب فاذا ندم عليه انما يكون توبة اذا
كان لانه اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او انتقاص ماله او عرضه او لخوف النار لم يكن
توبة فلا يصح من البعض لما ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم
لانه قبيح او اخلال بالواجب لزم ان لا يصح التوبة من بعض القبائح دون بعض لانه اذا ندم من فعل قبيح دون قبيح ظهر انه
لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر آخر يوجد في بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى صحة
التوبة من قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك
لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح
عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب
ورده المص بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه
نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه اثباتا يحصل باتيان واجب دون
واجب اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات التي صدر من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة
والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كالعتق
رقبة اي رقبة كانت والظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح
من غير فرق ولو اعتقد الحسن صحت التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض القبائح انه حسن صحت
توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه
وكذا المستحقر اي اذا استحقر التائب احد الفعلين واستعظم الآخر من حيث القبح اعتقد ما

البحث الثالث في التوبة
تحقيق معناها وبيان كيفيتها

في الصحاح نصحت الله شيء
ينصح نصوحا اي صدقته ومنه
توبة النصوح وهي الصادقة والنصح
ينصح مصدر قولك نصحت الثوب
خطته ومنه التوبة النصوح اعتبارا
بقول من قال [illegible] ومن
استغفارا ورد في الصحاح والعرض
ايضا النفس يقال اكرمت عنه عرضي اي صنت
عنه نفسي وفلان نقي العرض اي بري وقيل
عرض الرجل حسبه في الصحاح القائل بابعده
الانسان من مفاخر آبائه وقيل حسبه ونسبه
وقيل ما يذكره الرجل بسبب ١٢
دون قبيح ٢

لحصر



فعلم القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب التفصيل فيما علم مفصلا وفي المجمل فيه
اشكال لانا لا نجزم بحصول الندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب التجديد ايضا
قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم
عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقال المص وفيه اشكال لانا لا نم انه لو لم يندم
عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وفي الاتيان بها او بما
المعلول مع العلة اي وفيه ايضا اشكال فانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا
رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلولة له يجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لانا لا نجزم
بحصول الندم على الرمي وكذا في سقوط العقاب بها فيه ايضا اشكال اذ ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى
ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التدارك والتلافي
فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذنبه بالضرورة واعترض بان من اساء الى غيره وهتك
حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه
والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند
اكثرهم بنفس التوبة واختاره المص واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محيطة بل قد يكون الثواب
قد نقص والى هذا اشار بقوله لانها تقع محيطة ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتاخرة
عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي يسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب
من المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق بين التقدم
والتاخر ولما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان كثرة الثواب لا تختص بالكل على
السوية والى هذا اشار بقوله والاختصاص اي ولولاه لانتفى الاختصاص واحتج الاخرون بانه لو كان بنفس
التوبة لسقط بتوبة العاصي عند معاينة النار واشار المص الى الجواب بقوله ولا تقبل في الاخرة لانتفاء الشرط
فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه عذاب القبر
للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن
عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة وللمثبتين انه امر ممكن اخبر به الصادق اما امكانه فظاهر واما
الصادق به فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد
العذاب عطف في هذه الاية عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره
وقبل قيام الساعة فهو في القبر ولقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحد الحياتين
ليس الا في القبر ومن قال بالاحياء قال بالعذاب ايضا وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان عن كبيرة بل لان احدهما
كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله استنزهوا عن البول فان عامة عذاب
القبر منه وكقوله في حق سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها اضلاعه على غيره

فلا

فعلم من كل من شاهد بنور بصيرة باطنه في الدنيا
انه مشحون بانواع المؤذيات والسباع
مثل الشهوة والغضب والمكر
والحسد والكبر والرياء
والعجب والجبن
وهي التي
لا تزال تفترسه
وتنهشه ان سهى
عنها بلحظة الا ان اكثر
الناس محجوب العين
عن مشاهدتها فاذا
كشف الغطاء ووضع
في قبره عاينها وقد تمثلت
بصورة واشكال لها موافقة
لمعانيها فيرى بعينه العقارب
والحيات قد احدقت به وانما
هي ملكاته وصفاته الحاضرة الان في
نفسه وقد انكشفت له صورها الطبيعية
فان لكل معنى صورة يناسبه وفي الحديث
النبوي عنه انما هي اعمالكم ترد اليكم
فهذا عذاب القبر ان كان شقيا وان كان
ان كان سعيدا فبالموت يتجرد النفس عن
البدن وليس يصحبها شيء من الهيئات البدنية
مدركة ذاتها بقوتها الوهمية عين الانسان المقبور
الذي مات على صورته كما كان في الرؤيا
نفسها على صورتها التي كانت في الدنيا بعينها
ويشاهد الامور شاهدة عيان بحسبها الباطني
فيرى ملتذا بحبوبها ويشاهد الالام الواصلة اليها
بالعقوبات الحسية على ما وردت به الشرايع الحقة
وهو عذاب القبر وان كانت سعيدة فيتخيل ذاتها
وصورة على ما لها ونتايج ملكاتها كساير المواعيد
صحيحة فوق ما كانت تعتقد من الجنات والحور
والعين والكاس من المعين فهذا
ثواب القبر تحقيق هذه الهيئات
وعد فسده فوا... ما
ذكرنا بصورة
الذي

ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة وضمير فيها للجنة اي لا يذوق
اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة له على الا
على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما قوله تعالى الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم
موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى في الجنة لذاقوا الموت لكنه لا يمكن
بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول
فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه للاحتجاج بها ودليل
مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد منه احياء
ولا مسائلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكله السباع والطيور وتفرق
اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق وصار رمادا وذري في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا
وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم حياته ومسائلته وعذابه ضرورة وقد يحير الاصحاب في التفصي عن هذا
فقالوا الله قادر واتبعه في صورة المصلوب لا نعلم الاحياء والمسائلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب
السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حياته وكما في رؤية النبي جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم
واما الصورتان الاخريان فانا لا نمسك بهما مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا
بعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلافا للعادة فان خوارق العادة غير
ممتنعة في مقدور الله تعالى وساير السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة
دل السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها
اما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في
عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب اكثر المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان
وشاهين وعماد علا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا
الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا انعدمت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا
ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع
والطعوم الذوق وكذا ساير الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه تعالى يوزن صحائف الاعمال
وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل
لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد لاظهار الجلالة الامر فيه وعظم المقام واما الصراط
فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون ادق
من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على
ما قال الله تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم
انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة وقا

٢ لذاقوا

علم
ان كل مكلف
يرى يوم الآخرة عامل
متفرقات حسناته وسيئاته [illegible]
جامع كل دقيق وجليل من افعاله وكتاب
لا يغادر صغيرة وكبيرة الا احصاها ووجدوا
ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا
والحساب عبارة
عن تجميع
الفوارق
المقادير [illegible]
وتعريف [illegible]
في فقرة [illegible]
بكشف في لحظة [illegible]
للخلائق عامل حسناتهم
وسيئاتهم وهو سريع
الحاسبين والمعرف الصفا
لكل احد مقدار عمله بعينها
يصح ان يعبر عنه بالميزان وان لم
يكن ميزان العلوم والاعمال
موازين الاجرام والاثقال كما
ان [illegible] ميزان الفلسفة وهو المنطق
وميزان الارتفاعات والمواقيت هو
الاسطرلاب وميزان الدوائر والقسي
وهو الفرجار وميزان الاعمدة وهو الشاقول
وميزان الخطوط وهو المسطر وغيره من الموازين
كالعروض للشعر والحس للمحسوسات [illegible]
والعقل الكامل [illegible] ميزان كل شيء يكون
من جنسه [illegible]
[illegible]

قالوا

[illegible]

البحث في ان الجنة والنار مخلوقتان

قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله
تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما
وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كانهم يمرون عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها في
الجواب ان امكان العبور كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق
على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كا
الجواد ومنهم من تجر رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه اما الحساب فلقوله تعالى ان الله
سريع الحساب وقال صلى الله عليه وسلم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فلقوله
تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج
له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضة متأول
جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي
عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا عليهما واسكانهما
الجنة ثم اخراجهما عنها بالاكل من الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة
وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين
والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بوجود الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الايات الصريحة في ذلك كقوله
تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت
للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين
وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب
الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بلا قرينة وتمسك المنكرين بوجوه الاول ان خلقهما
قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما
من اية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان المراد بهلاك كل شيء انه
هالك في حد ذاته لضعفه لوجود الامكان فيتحقق الهالكية على المعدوم وبان الدوام المجمع عليه
هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول
فانه على التجدد لا انقضاء قط وهذا لا ينافي فنائهما لحظة الثالث انه قال الله تعالى في وصف الجنة
عرضها عرض السموات والارض وذلك لا يتصور الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل
الاجسام واجيب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضهما بعينه
لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود
والاخر معدوم وللتصريح في اية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذه على ذلك كما يقال
ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة

ثبوتها

[illegible]

بوسف حما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
اي تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا
فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمتا
الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى ان الطاعات
باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى ان الطاعات المفروضة
من الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان وقالت طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة
ولعل هذا هو مراد المصنف حيث قال تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق بالقلب
وحده ليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي
وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما
متقابلان ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في
هاتين الايتين التصديق اللساني ونفي الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط
وللاشعرية الايات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما
يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن تلك الايات الدالة على الختم والطبع على
القلوب فكونها كثيرا فانها واردة على سبيل التنبيه لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء
النبي اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه
واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب اما التصديق
واما المعرفة والثاني باطل لانه على ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع
ان يبين النقل بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولو نقل لاشتهر اشتهارها نطقا
بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
كما نقلنا عنه انفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا بالعمل
الصالح معطوفا هو عليه في عدة مواضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن
يؤمن بالله ويعمل صالحا وان الشيء لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان مع وجود
ضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال
وان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه
وهذا معنى عدم تصديق النبي في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه
في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب
ولا هذا اشار بقوله اما مع الضد او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا

لضد

لضد الإيمان وهو التكذيب ولا يكون مقارنا لضد الإيمان بأن يخلو عن كلا الضدين وا[illegible] (عند أبي)
الإمام الرازي بأن من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه
وفي ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او ألقى المصحف في القاذورات
او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي في جميع ما جاء به فلا يكون حد
الإيمان مانعا ولا حد الكفر جامعا وان جعلت ترك المأمور به وارتكاب المنهي عنه علامة
التكذيب عدم التصديق تماما لم يكن حد الإيمان جامعا لخروج غير الكفر من الفسق عنه ولا حد
الكفر مانعا لدخوله فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الإيمان مع تلك الامور التي
هي كفر فلنا ان نجعل بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه
ويوجد التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا
كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من
الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الإيمان والنفاق
اظهار الإيمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة
فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة
سواء كان بالقول او بالفعل الواجب واجب كذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولا
او فعلا والواجب الامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا اختلفوا في وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما
عقلا وذهب الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختاره المصنف فقال انهما واجبان سمعا والدليل
عليه الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل
على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون
عن المنكر والامر في الوجوب والسنة كقوله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن
الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وهو دليل الوجوب والا اي وان لم يجبا شرعا بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال
بحكمة الله تعالى واللازم ظاهر الفساد بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجب على الله تعالى لان كل ما
وجب عقلا فهو واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع
المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه
اخل بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
ان يكون فاعلهما عالما بان ما يأمره به معروف وان ما ينهى عنه منكر وكذلك ليس من المسائل
الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمأمور والناهي والمنهي وتجويز التأثير اي الشرط
الاخر ان يجوز في ظنه تأثير امره ونهيه وانتفاء مفسدة الى المعصوم فاذا ظن انهما يقتضيان

